Digitized by the Internet Archive
in 2025

https://archive.org/details/lamourdedieuetla0002preg

L'Amour de Dieu et la Croix de Jésus

OUVRAGES DU MÊME AUTEUR

Le Sens Commun, la Philosophie de l'Être et les formules dogmatiques. 3e édition, 1 vol. in-16, 400 pp. Paris, Librairie Desclée et Cie, 30, rue Saint-Sulpice . . **20 fr.**

Dieu, son existence et sa nature, solution thomiste des antinomies agnostiques. 5e édition. 1 vol. grand in-8°, 770 pp. G. Beauchesne, 117, rue de Rennes, Paris. . . . **45 fr.**

Les Perfections divines (extrait du précédent, sans discussions philosophiques). 1 vol. in-8° de 340 pp. Beauchesne éditeur . . . . . **18 fr.**

De Revelatione ab Ecclesia catholica proposita. 2e édition, 2 vol. grand in-8°, 564-482 pp. Rome, F. Ferrari ; Paris, Gabalda . . . . . **45 fr.**
3e Édition abrégée. . . . . **35 fr**

Perfection chrétienne et Contemplation. 2 vol. in-8° de 424-514 p. Paris, Librairie Desclée et Cie, 30, rue Saint-Sulpice. . . . . **32 fr. 50**

Acet

P. Rég. GARRIGOU-LAGRANGE, O. P.,
Professeur à la Faculté de théologie
de l'Angelico, Rome

L'Amour de Dieu et la Croix de Jésus

Étude de théologie mystique

sur le

Problème de l'amour et les purifications passives

d'après les principes de saint Thomas d'Aquin
et la doctrine de saint Jean de la Croix

TOME II

Sicut dilexit me Pater, et ego dilexi vos. Manete in dilectione mea. (Joan., xv, 9.

ÉDITIONS DU CERF
JUVISY (S.-et-O.)

44106

Nous soussignés avons lu l'ouvrage du P. Rég. Garrigou-Lagrange, O. P., Maître en théologie, intitulé *L'Amour de Dieu et la Croix de Jésus* (Traité des grâces purificatrices), et nous en approuvons la publication.

fr. M.-V. Bernadot, O. P.
fr. Ét.-M. Lajeunie, O. P.

Imprimi potest.

fr. A. Lemonnyer, O. P.
Vic. prov.

5 septembre 1929.

Imprimatur.

Pictavii, die 5ª Decembris 1929.

P. Le Guichaoua,
v. g.

QUATRIÈME PARTIE

Les Croix de la sensibilité

OU

LES GRACES PURIFICATRICES
DE LA NUIT DES SENS

En parlant de la mortification ou purification active que nous devons nous imposer à nous-mêmes, nous avons dit qu'elle est nécessaire pour quatre grands motifs principaux : 1° pour corriger ce qu'il y a de déréglé dans les suites du péché originel qui subsistent dans le baptisé, 2° pour détruire les suites de nos péchés personnels et réparer l'offense faite à Dieu, 3° pour empêcher notre « activité naturelle » de s'égarer en se développant au détriment de la vie de la grâce, et en perdant de vue l'élévation infinie de notre fin surnaturelle, 4° enfin pour imiter Jésus crucifié et travailler avec lui au salut des âmes.

Ce quatrième motif nous est indiqué par Notre-Seigneur lui-même, lorsqu'il nous dit : « Si quelqu'un veut venir après moi, qu'il se renonce lui-même, qu'il porte sa croix chaque jour et me suive (1). » Saint Luc, en rapportant ces paroles, remarque que Jésus, en les disant, « s'adressait à tous ». Il ne suffit pas en effet de se mortifier soi-même, il faut encore patiemment porter la croix que Dieu nous envoie, pour nous purifier, pour nous marquer à l'effigie du Sauveur et continuer en un sens, avec Lui, par Lui et en Lui, le mystère de la rédemption, qui dure jusqu'à la fin des temps.

Ce que le langage chrétien appelle *la croix* par analogie avec les souffrances et la mort de Notre-Seigneur, ce sont les peines quotidiennes physiques et morales, qui naissent de nos rapports avec le monde extérieur et avec nos semblables, mais surtout ce sont les souffrances plus directement envoyées par Dieu, pour nous rendre plus

(1) Luc., IX, 23. Item Matth., XVI, 24; Marc, VIII, 34.

semblables au Christ Jésus, qui dut être « obéissant jusqu'à la mort de la Croix » pour le rachat de l'humanité. « *Sicut mandatum dedit mihi Pater, sic facio.* J'agis selon le commandement que mon Père m'a donné » (Jean, XIV, 31). C'est jusque-là que tout chrétien, chacun selon sa condition, doit suivre le divin Maître.

La nécessité de la croix s'impose en effet à nous pour deux raisons principales. La première, c'est que nous portons en nous les *racines d'un mal souvent plus profond que nous ne pensons*, et nous ne savons pas assez où se trouvent en nous ces germes de mort. Même lorsque nous nous sommes mortifiés et avons fait de sérieux efforts pour être réguliers et fervents, il reste en nous beaucoup de défauts inconscients, qui sont autant de formes de l'égoïsme dans les choses mêmes de la piété, de l'étude, de l'apostolat : empressement naturel, sensualité spirituelle, orgueil spirituel ou intellectuel, jugement propre, volonté propre, qui empêchent le règne de Dieu de s'établir profondément en nous et qui nous éloignent de l'union divine. Quelle distance entre la régularité même accompagnée d'une certaine ferveur et la véritable sainteté! Cette distance est comblée par la croix patiemment portée par amour. Le Seigneur sait mieux que nous où est notre mal; il nous envoie des messagers, qui viennent nous dire, pas toujours très charitablement, nos vérités et nous toucher au point le plus délicat. Il vient lui-même, lorsqu'il est nécessaire, porter le fer et le feu dans nos plaies, pour arracher ou brûler les principes de corruption qui nous empêchent d'être la vivante image de son Fils.

La deuxième raison, pour laquelle la croix s'impose à nous, a un rapport plus intime encore avec nos deux grands modèles : Jésus et Marie n'avaient pas besoin d'être purifiés, mais ils durent souffrir pour notre rédemption. En cela encore il faut les imiter. Dans la mesure où nous devenons plus intimement unis à Notre-Seigneur, nous

devons lui être associés dans son œuvre rédemptrice, et le principal moyen dont il s'est servi lui-même pour racheter le monde, c'est la Croix, manifestation suprême de son amour pour son Père et pour nous.

Par suite, et la vie de tous les saints nous le montre, la nécessité de la croix est *proportionnelle* à la purification dont les âmes ont besoin et au degré d'union au Christ Jésus, de vie apostolique et réparatrice, auquel Dieu veut efficacement les conduire. Certaines âmes, restées parfaitement innocentes depuis l'enfance, ont moins besoin de purification; d'autres, quoique déjà très pures, vivent au milieu de souffrances presque continuelles, parce que Notre-Seigneur les appelle à une perfection incomparablement plus haute que celle dont se contentent beaucoup de chrétiens facilement satisfaits. Plus Dieu nous aime, plus les croix qu'il nous envoie sont pesantes et plus elles ressemblent à celle du Christ Jésus et de sa sainte Mère.

Pour porter patiemment sa croix, il faut en avoir l'intelligence, voir où elle tend; il faut la porter en lumière, par amour pour Notre-Seigneur. Pour cela il convient de connaître les différentes manières dont Dieu éprouve généralement les âmes.

Il y a les croix qui ont pour but de purifier notre sensibilité, de la soumettre à l'esprit : elles sont fréquentes, communes à beaucoup, surtout aux commençants. Puis il y a les croix de l'esprit, qui ont pour but de le surnaturaliser de plus en plus, de le soumettre pleinement à Dieu : elles sont le partage du petit nombre, des âmes déjà avancées.

Il convient de parler de ces deux genres d'épreuves, appelées souvent par les auteurs spirituels *purifications passives des sens* et *purifications passives de l'esprit*, de déter miner ce qu'il y a en chacune d'essentiel et quelles sont les épreuves concomitantes. On verra ainsi pourquoi cette double purification passive est nécessaire, pour arriver à la pleine perfection de la vie chrétienne.

CHAPITRE PREMIER

La Purification passive des sens

Pour procéder avec ordre dans l'étude de ce sujet, nous verrons en ce chapitre 1° la nécessité de cette purification, 2° sa description psychologique, 3° son explication théologique par les causes qui la produisent. Dans les chapitres suivants nous parlerons des règles de direction appropriées à cet état, des effets de cette purification, et des autres épreuves qui assez généralement l'accompagnent. Nous verrons enfin à quel moment cette purification passive des sens se produit normalement. Est-ce à l'entrée de la voie illuminative ou notablement plus tard?

*
* *

§ I. — *La nécessité de cette purification*

Cette nécessité s'impose, comme le montre saint Jean de la Croix, *Nuit obscure*, l. I, c. II à IX, à cause des imperfections spirituelles des commençants, qui peuvent se ramener à l'orgueil spirituel, à la sensualité spirituelle et à la paresse spirituelle. On trouve ici comme une transposition des sept péchés capitaux; il y a autant de déviations de la vie spirituelle, mais ces déviations se ramènent aux trois principales que nous venons de dire.

Saint Jean de la Croix considère presque exclusivement le trouble qu'elles apportent dans nos rapports avec Dieu, mais elles ne nuisent pas moins à nos rapports avec le prochain, et à l'apostolat dont nous pouvons être chargés.

On s'attache immodérément aux consolations sensibles

dans la piété; on les recherche pour elles-mêmes, en oubliant qu'elles ne sont pas une fin, mais un moyen; on préfère le goût des choses spirituelles à leur pureté. Il y a là de la gourmandise spirituelle, qui, lorsqu'elle n'est pas satisfaite, engendre l'impatience, puis la paresse spirituelle, ou le dégoût du travail de la sanctification, dès qu'il s'agit d'avancer par la « voie étroite ». Les anciens ont beaucoup parlé de cette paresse et de ce dégoût qu'ils appelaient *acedia*; cf. S. Thomas, II[a] II[ae], q. 35.

Si de nouveau les choses vont à souhait, on se prévaut par orgueil de sa perfection, on juge sévèrement les autres, on se pose en maître, alors qu'on n'est encore qu'un pauvre disciple. Cet orgueil spirituel, dit saint Jean de la Croix (*Nuit obscure*, l. I, c. 2), porte les commençants à fuir les maîtres qui n'approuvent pas leur esprit, « ils finissent même par leur porter rancune ». Ils se mettent en quête d'un guide favorable à leurs goûts, recherchent son intimité, lui confessent leurs fautes de façon à ne pas se diminuer, « ils finissent par s'excuser au lieu de s'accuser. Il y a aussi le confesseur spécial pour les mauvais cas, l'autre restant réservé à la confidence exclusive du bien, pour qu'il garde une excellente opinion de son pénitent » (ibid.). Cette *hypocrisie* signalée par saint Jean de la Croix chez les commençants, qui ont besoin de subir la purification passive des sens, montre bien que, pour lui, ce sont des *commençants* au sens où ce mot est généralement entendu, et l'on voit par là qu'il faut prendre à la lettre et selon le sens *courant* des termes ce qu'il dit *Nuit obscure*, l. I, c. 8 : « la purification *passive* des sens est commune, *elle se produit chez le grand nombre des commençants* ». Nous ne saurions donc admettre, comme on l'a prétendu, que *les commençants*, dont il est ici parlé, sont déjà arrivés à la vie unitive ordinaire par la purification active, et qu'ils ne méritent ce nom qu'à un point de vue très spécial, en tant qu'ils débutent non dans la vie intérieure,

mais dans les voies passives, considérées comme plus ou moins extraordinaires, en dehors de la voie normale (1).

Les défauts dont vient de parler saint Jean de la Croix montrent bien qu'il s'agit de vrais commençants; ce n'est pas là une terminologie spéciale, c'est la terminologie traditionnelle, mais prise dans son sens plein et non amoindri, pour parler surtout à des âmes qui ont la vocation contemplative ou à celles appelées à l'apostolat qui est le rayonnement de la contemplation.

A ces défauts s'en ajoutent beaucoup d'autres, que saint Jean de la Croix note à peine, car il ne considère guère, nous l'avons dit, que nos rapports avec Dieu et pour ainsi dire pas la répercussion de ces défauts dans l'étude et l'apostolat.

Il est facile de le compléter sur ce point.

En se livrant à l'étude, les commençants (et aussi les *attardés* qui sont manifestement très nombreux) y mettent souvent plus de curiosité que d'amour de la vérité, et comme ils méconnaissent le prix de celle-ci, ils ne prennent pas assez de précautions contre l'erreur. Il n'est pas rare qu'ils s'exagèrent beaucoup leur valeur personnelle et ils s'irritent si elle semble méconnue. Ils dénigrent par jalousie et envie ceux, parfois mieux doués et plus désintéressés, qui travaillent à côté d'eux. Ils empêchent par là leur bonne influence, dont dépend peut-être l'avancement ou même la persévérance de plusieurs. Ils peuvent nuire gravement ainsi au bien commun, sans en avoir très nettement conscience. Jusque dans les milieux religieux, l'activité intellectuelle manifestée par les livres et les revues,

(1) Nous regrettons que M. Tanquerey, dans son *Précis de Théologie ascétique et mystique* (t. II, p. 402, n. 1), favorise encore cette manière de voir, en plaçant *la nuit des sens* dans le livre III consacré à *la voie unitive*. Ce n'est pas seulement s'éloigner de la terminologie de saint Jean de la Croix, c'est s'éloigner de son enseignement et de la doctrine traditionnelle.

même et parfois surtout lorsqu'elle se déclare purement objective, est souvent faussée par mille petites passions et intrigues qui travaillent contre la vérité, lorsque celle-ci est formulée par quelqu'un qui a eu le malheur de déplaire. De là que de conflits irritants, où il n'y a assez souvent qu'une bonne foi bien relative, si l'on considère les exigences de la perfection.

De même si l'on se donne à l'apostolat, on y apporte beaucoup d'empressement naturel, de recherche personnelle, on se fait centre, on attire inconsciemment les âmes à soi, ou au groupe dont on fait partie, au lieu de les attirer à Notre-Seigneur Jésus-Christ. Et survienne l'épreuve, on se lamente et on se laisse plus ou moins aller au découragement.

Si l'on voulait noter toutes les nuances des sept péchés capitaux, à ce niveau de l'activité humaine, chez les commençants ou chez les âmes attardées, qui sont le grand nombre, on n'en aurait jamais fini.

Tout cela montre la nécessité d'une purification profonde. Sans doute la mortification extérieure et surtout intérieure, que nous devons nous imposer à nous-mêmes, peut corriger plusieurs de ces défauts, mais elle ne suffit pas à extirper complètement leurs racines qui pénètrent en quelque sorte jusqu'au fond de nos facultés. Il y a là des restes du péché (*reliquiae peccati*), qui imprègnent pour ainsi dire notre tempérament et notre caractère ; nous n'en avons guère conscience, mais le prochain le voit et parfois en souffre beaucoup, sans rien dire. « De ces défauts, dit saint Jean de la Croix (*Nuit obscure*, l. I, c. 3), l'âme n'arrive pas à se débarrasser complètement avant que Dieu ne la place dans la purification passive de la Nuit obscure, dont nous allons nous occuper. Il convient pourtant que, dans la mesure de ses forces, elle s'applique par son activité propre à se purifier et à se perfectionner ; c'est ainsi qu'elle méritera la grâce de la cure divine, par

laquelle Dieu guérit toutes les misères qui échappent à la volonté personnelle. Car ne l'oublions pas, *malgré toute sa générosité, l'âme ne peut arriver à se purifier complètement*; elle ne peut se rendre apte le moins du monde à l'union dans la perfection de l'amour de Dieu. *Il faut que Dieu y mette la main lui-même* et *purifie l'âme dans ce feu obscur pour elle*, selon le mode et la manière que nous expliquerons ci-après. » — Bien plus, pour remédier aux défauts des « avancés », il faudra plus tard une autre purification passive, beaucoup plus douloureuse, mais féconde à proportion, celle de l'esprit (cf. *Nuit obscure,* l. II, c. 1 et 2).

***

§ II. — *Description psychologique de la purification passive des sens*

Plusieurs auteurs, dans la description de cet état, insistent surtout sur son aspect négatif : la perte de toute dévotion sensible et la grande difficulté de la méditation discursive; on a alors l'impression d'un recul plutôt que d'un progrès; ils ne mettent pas assez en relief ce qu'il y a de positif et de principal en cette nuit des sens : un vif désir de Dieu, qui manifeste le début de la contemplation infuse, l'entrée dans une voie nouvelle.

On dit communément, et c'est bien vrai : Dans cet état de purification passive des sens, l'âme éprouve une *aridité complète de la sensibilité* pendant l'oraison et les divers exercices de piété; rien de ce qui s'offre à sa méditation, dans les livres qu'elle aimait, ne l'attire plus; ces choses n'ont plus de goût pour elle; elle trouve partout sécheresse et stérilité. Avec cela elle a l'impression d'être dans les ténèbres et le froid la pénètre, comme si le soleil, qui éclaire et réchauffe l'esprit, s'était retiré. Quelquefois cette aridité si pénible engendre un certain dégoût des cho-

ses spirituelles et même une sorte de désolation, dans les âmes surtout qui ont reçu auparavant de grandes consolations sensibles et qui ont un tempérament porté à la tristesse. L'on devient à charge à soi-même, selon la parole du livre de Job, VII, 20 : « *factus sum mihimetipsi gravis* »; il n'y a plus d'élan ni pour prier ni pour travailler, et l'on sent pourtant combien la prière serait nécessaire. On se demande si cette aridité est de la tiédeur, si elle vient de quelque faute dont on n'aurait pas eu nettement conscience, d'une certaine présomption par exemple qu'on aurait prise pour du zèle. Plusieurs veulent nous persuader, si nous les consultons, que c'est de la mélancolie, et qu'il faut recourir aux remèdes appropriés, prendre de l'exercice, faire diversion, se donner aux œuvres extérieures.

Les auteurs ajoutent d'ordinaire : Cependant cette aridité de la sensibilité est seulement *la privation de la dévotion accidentelle* et *non pas de la dévotion substantielle,* qui consiste dans la volonté de se donner généreusement au service de Dieu (II^{a} II^{ae}, q. 82, a. 1). Les sens et l'imagination restent comme dans le vide, la sensibilité ne trouve plus de saveur à rien et ressent comme du dégoût en toutes choses, mais ce n'est là qu'un dégoût involontaire, il n'atteint pas la volonté qui est aussi supérieure à la sensibilité que l'intelligence dépasse les sens et l'imagination.

Tout cela est vrai, mais il faut considérer plus attentivement la nature et la cause de cette aridité ou sécheresse de la sensibilité, pour la bien distinguer de la paresse spirituelle, *acedia,* qui est la privation de la dévotion substantielle elle-même, et qui devient un dégoût des choses spirituelles aussi coupable qu'il est volontaire, sinon en lui-même, au moins dans la négligence qui le fait naître (II^{a} II^{ae}, q. 35). La confusion de la nuit des sens avec la paresse spirituelle serait une très grave erreur spécula-

tive et pratique, qui conduirait tout droit au quiétisme.

Pour bien établir cette distinction, il faut revenir à la description de la nuit passive des sens que nous a laissée saint Jean de la Croix, qui approfondit beaucoup sur ce point la doctrine de saint Grégoire le Grand (1), déjà développée au moyen âge par Hugues de Saint-Victor (2), puis par Tauler (3). Et il faut, avec ces maîtres, insister sur *l'aspect positif de cet état* de purification, c'est-à-dire sur le vif désir de Dieu et de la perfection, plus encore que sur les notes négatives d'aridité et de difficulté à méditer. Il s'agit en effet ici d'un grand progrès de l'âme, dû à un travail profond de la grâce en elle, et c'est évidemment cette activité divine et la passivité qui en résulte qui sont l'élément principal de cet état, bien qu'il se manifeste surtout au premier abord par les notes négatives de sécheresse et de quasi-impossibilité de méditer.

Voyons donc la description donnée par saint Jean de la Croix, *Nuit obscure*, l. I, c. 9, en mettant en relief ce qu'il y a en elle de plus foncier, de plus positif et de plus divin, pour ne pas en rester aux apparences négatives, mais aller à la réalité surnaturelle produite par Dieu.

Selon saint Jean de la Croix cet état se manifeste par trois signes principaux déjà notés par Tauler. Voici comment il s'exprime dans la *Nuit obscure*, l. I, c. 9 :

(1) *Moral.*, l. XXIV, c. 6, n° 11 ; l. X, c. 10, n° 17. *In Ezech.*, l. II, hom. II, n° 2, 3, 13.

(1) *In Eccl.*, hom. 1. Hugues de Saint-Victor compare ici la *purification passive* de l'âme par la grâce divine à la *transformation que subit le bois vert attaqué par le feu* : « L'humidité se consume, la fumée diminue, la flamme victorieuse se montre... finalement elle communique au bois sa propre nature. Ainsi les passions du cœur résistent d'abord, de là beaucoup de peines et de troubles, il faut que cette fumée épaisse se dissipe. Peu à peu l'âme se fortifie, l'amour grandit et devient plus ardent, sa flamme est plus brillante, les troubles diparaissent, *l'esprit commence à entrer dans la contemplation de la vérité.* »

(3) *Institutions*, c. 35 ; les disciples de Tauler ont réuni dans ces *Institutions* l'essentiel de la doctrine contenue dans les sermons du Maître.

« *Premier signe* : *Si l'on ne trouve ni goût ni consolation dans les choses divines* (1), il faut que le même vide se manifeste vis-à-vis de *n'importe quelle chose créée*. En effet, comme Dieu met l'âme dans la nuit obscure *pour tarir* et purifier *l'appétit sensitif*, il ne lui permettra pas de trouver de la saveur en n'importe quoi (2). Dans ce cas il devient probable que la sécheresse n'a pas son origine dans le péché ou dans une imperfection récente. S'il en était ainsi, la nature inclinerait à se satisfaire en cherchant une chose distincte de Dieu... Il se peut pourtant qu'une complète inappétence des choses d'en haut ou d'ici-bas provienne soit d'une indisposition, soit d'une tristesse naturelle, d'où il peut résulter qu'on n'a de goût pour rien; c'est pourquoi il est nécessaire qu'à ce premier signe s'adjoigne le second que voici.

« *Le second signe* permettant de croire à l'existence de la Nuit de la purification consiste à *garder ordinairement le souvenir de Dieu*, avec *une sollicitude et un souci pénible*. On craint de ne pas le servir, d'aller à reculons, et cela à cause du manque de saveur dans les choses divines. Par là on voit que l'insensibilité et la sécheresse ne proviennent pas du relâchement et de la tiédeur; car le propre de la tiédeur est de n'avoir aucune sollicitude intérieure pour les choses divines...; elle est relâchée quant à la volonté et à l'intelligence, elle ne se soucie pas de servir Dieu. Au contraire, la sécheresse purificatrice porte en elle une *sollicitude ininterrompue*; elle est inquiète et peinée de ne pas se donner comme il faut au service du Seigneur. Il se peut qu'il s'y adjoigne de la mélancolie ou

(1) Il s'agit des choses divines proposées d'une façon sensible, par l'intermédiaire des sens ou de l'imagination, comme dans la méditation discursive.

(2) Nous verrons plus loin que c'est là un effet du *don de science* (II^a II^ae, q. 9, a. 4), qui nous montre la vanité de toutes les choses créées, et leur incapacité radicale de nous manifester la vie intime de Dieu.

quelque humeur fâcheuse,... mais il n'en résulte pas un obstacle à l'effet purifiant de l'appétit,... caractérisé par le *vif désir de servir Dieu.* Tant que ce désir subsiste, *la partie sensitive a beau être déprimée, languissante et molle pour l'action,* à cause du manque d'attrait, *l'esprit n'en reste pas moins prompt et vigoureux* (1). »

Saint Jean de la Croix insiste sur le caractère positif de ce second signe : « En effet dit-il, *la cause de cette sécheresse* se trouve en ce que *Dieu fait le transfert des biens et des forces du sens à l'esprit,* et comme ni le sens ni la force naturelle ne peuvent s'assimiler ce qui est purement spirituel, ils restent sans aliment et par là secs et vides. La partie sensitive n'est en aucune façon organisée pour recevoir ce qui est de pur esprit... Comme l'esprit reçoit tout l'aliment, il est plus vigilant et plus soucieux qu'auparavant dans son désir de ne manquer en rien à Dieu, et s'il n'éprouve pas tout d'abord la saveur et la délectation spirituelles mais plutôt l'aridité et l'ennui, cela tient à la nouveauté de ce changement... Le palais spirituel n'est encore ni disposé, ni accoutumé au goût nouveau qui est très subtil, et cela ne se fera que progressivement.

« Ceux que Dieu mène ainsi par les solitudes du désert ressemblent aux enfants d'Israël. Quand pour la première fois il commence à leur envoyer l'aliment céleste réunissant toutes les saveurs et où chacun, dit l'Écriture, trouvait celle qu'il préférait, ces Israélites n'en regrettent pas moins les viandes ou les oignons dont ils se nourrissaient en Égypte. »

On a aussi comparé cet état à ce qu'est la période de la dentition chez les enfants ; au moment où les dents commencent à pousser, les enfants ne sont pas sans souffrir,

(1) De même que dans le premier signe on peut voir un effet du don de science, on trouve dans celui-ci une manifestation des dons de force et de crainte, comme on le verra mieux dans la suite.

et peu après ils seront sevrés, on ne leur donnera plus le lait. Cet état fait au premier abord l'impression d'une perte plutôt que d'un gain; et cependant les dents, qui se forment ainsi, vont permettre de prendre une nourriture plus forte, dont l'enfant, habitué à la douceur du lait, ne percevra pas tout de suite la saveur. Il aura bientôt besoin de ce nouvel aliment, il s'y habituera; il en est de même au point de vue spirituel.

C'est pourquoi saint Jean de la Croix ajoute : « La substance de cet aliment (spirituel) est *un commencement d'obscure et sèche contemplation,* qui demeure cachée et secrète à celui-là même qui en est favorisé. D'ordinaire, ensemble avec cette aridité et ce vide, qu'elle produit dans le sens, elle pousse l'âme au désir de l'isolement et de la quiétude, de façon que la pensée ne s'applique plus à aucun objet particulier et n'en éprouve plus l'envie. Arrivés à cet état, si les spirituels savaient se tenir en paix... ils se rendraient compte de leur *très délicate nutrition intérieure.* Elle est en effet si délicate, que presque toujours l'âme, qui en a envie, ou s'applique à l'éprouver, ne la sent plus, parce que, comme je l'ai dit, cette nutrition n'agit que dans la paix et l'oubli absolus de l'âme. Elle est semblable à l'air qui s'échappe de la main, quand on la ferme pour le retenir... Et en effet Dieu met l'âme de telle manière en cet état et la conduit par un chemin si particulier, que si elle veut opérer par ses puissances, selon son habileté propre, elle fait plutôt obstacle qu'elle ne contribue à ce que Dieu opère en elle... Elle trouble la paix intérieure et entrave l'œuvre divine. Celle-ci s'accomplit dans l'esprit, pendant que la sécheresse règne sur les sens. »

« *Un troisième signe* naît de là pour nous convaincre qu'il s'agit de la purification des sens. *C'est l'incapacité de méditer* quand on veut s'y livrer comme on avait coutume, en recourant au sens de l'imagination. L'effort reste

sans résultat. *La raison en est que Dieu commence alors à se communiquer, non plus par le sens*, comme avant, *au moyen du raisonnement*, qui évoquait et classait les connaissances, *mais au moyen du pur esprit* qui ignore l'enchaînement discursif et où Dieu se communique *en acte de simple contemplation* (1). »

Saint Jean de la Croix note, au sujet de ce troisième signe, que cette incapacité de méditer d'une façon discursive « n'a nullement sa cause dans quelque humeur naturelle. S'il en était ainsi, au moment où cette humeur se dissipe, l'âme pourrait rentrer par un simple effort dans la pratique antérieure et les puissances retrouveraient leurs appuis. Et c'est ce qui n'arrive point quand il s'agit de la purification de l'appétit ; une fois que l'âme y est entrée, *l'impuissance de discourir au moyen des puissances ne fait qu'augmenter*. Il est vrai pourtant qu'au début cette continuité n'est pas toujours régulière ».

Dans la *Montée du Carmel*, l. II, ch. 11 et 12, saint Jean de la Croix, sans suivre absolument le même ordre, avait déjà exposé ces trois signes, pour indiquer à quel moment il convient de passer de la méditation discursive à la contemplation, et déjà il s'agissait de la contemplation infuse, car il est dit *ibid.*, ch. 12, de la contemplation qu'elle est « une connaissance opérée et reçue en nous... et parfois si délicate que l'âme ne la remarque pas » ; et au ch. 13 : « En cet état, Dieu se communique à l'âme restant passive, comme la lumière à quelqu'un qui tient les yeux ouverts et ne fait rien pour la recevoir. Et pour l'âme, recevoir ainsi la *lumière infuse* surnaturellement, c'est tout comprendre en restant passive. » L'état dont il est ici

(1) Il y a ici une intervention assez manifeste du don d'intelligence, uni à celui de piété ; il est principe d'une connaissance non discursive, supérieure au raisonnement, simple, et il commence ici à donner à l'âme une certaine expérience des choses divines ; cf. II^a II^{ae}, q. 8, a. 1, 2, 4, 7.

parlé n'est pas différent de celui décrit dans *Nuit obscure*, l. I, ch. 9 (1).

On voit donc que si cet état est manifesté par deux notes négatives : *l'aridité* ou la privation de toute consolation sensible, et la difficulté ou *quasi-impossibilité de méditer*, ce qu'il y a en lui de plus important est l'élément positif : *la contemplation infuse initiale* et le *vif désir de Dieu* qu'elle fait naître en nous. Bien plus, l'aridité de la sensibilité et la difficulté de méditer proviennent précisément de ce que la grâce prend une forme nouvelle, purement spirituelle, supérieure aux sens et au discours de la raison qui se sert de l'imagination. On croirait au premier abord que la manière dont Dieu nous purifie consiste surtout à nous enlever quelque chose, la grâce sensible; en réalité il nous donne beaucoup plus qu'auparavant; loin de soustraire sa grâce, il la donne beaucoup plus abondante, mais sous une forme supérieure, trop élevée pour que les sens puissent en savourer quelque chose. Nous allons le mieux comprendre en cherchant quelle est la cause de cet état.

(1) Les textes que nous venons de citer et beaucoup d'autres montrent en effet, comme on l'admet de plus en plus aujourd'hui et comme le disaient les premiers commentateurs (cf. *Dict. de Théol. cath.*, art. sur S. Jean de la Croix), que ces chapitres de la *Montée du Carmel* ne décrivent pas un état qui précède dans *le temps* celui dont parle la *Nuit obscure*, l. I, c. 9, mais ils en montrent *l'aspect actif*, ou ce que l'âme doit faire alors, tandis que la *Nuit obscure* en fait voir *l'aspect passif*. C'est bien, du reste, ce que saint Jean de la Croix a annoncé lui-même au début de la *Montée*, l. I, c. 1, 2e alinéa, passage que Hoornaert, même dans sa 2e édition, n'a pas exactement rendu ; il traduit *lo activo* et *lo passivo* par « l'état actif » et « l'état passif », alors que saint Jean de la Croix veut parler du côté actif et du côté passif d'un même état de purification. Sitôt après on lit dans le texte espagnol : « *Y esta primera noche pertenece a los principiantes al tiempo que Dios los comienza a poner en estado de la contemplacion, de la cual* (noche) *tambien participa el espiritu, según diremos a su tiempo.* » Hoornaert traduit : « La première Nuit s'adresse à ceux qui commencent la route, quand Dieu les initie à la contemplation en ménageant encore leur action intellectuelle. » Ces derniers mots ne répondent à rien dans l'original.

*
* *

§ III. — *Comment expliquer cet état, quelle est sa cause ?*

Plusieurs auteurs (1) l'expliquent surtout par la *privation de la grâce sensible*, à laquelle le commençant s'attacherait trop, par gourmandise spirituelle; il convient de l'en sevrer, comme l'a noté l'auteur de la *Nuit obscure*, l. I, ch. 8. Cela est vrai, mais ce n'est pas, nous venons de le dire, ce qu'il y a ici de principal. Le caractère foncier à noter est le commencement de contemplation infuse, dû à une *intervention habituelle et déjà assez manifeste des dons du Saint-Esprit.* Les textes déjà cités de saint Jean de la Croix, où il explique les trois signes, le montrent clairement.

Le *premier signe* est, avons-nous dit, que l'âme ne trouve plus *aucune consolation dans les choses créées, ni dans les choses divines présentées d'une manière sensible.* Il y a là un effet du *don de science* qui nous fait connaître comme expérimentalement le vide des choses créées et leur impuissance radicale à nous manifester la vie intime de Dieu. La science en effet diffère de la sagesse en ce qu'elle connaît les choses non par leur cause suprême, mais par leur cause prochaine, inférieure; or ce qui dans le monde et en nous ne provient pas de la cause suprême, c'est le péché comme tel, l'imperfection de nos actes, notre indigence, notre infirmité: tout cela relève uniquement des causes créées défectibles et déficientes. C'est pourquoi saint Augustin et saint Thomas rattachent au don de science la sainte tristesse dont parle Jésus dans la *béatitude des larmes.* Les larmes de la contrition viennent de la science

(1) Par exemple Antoine du Saint-Esprit, *Directorium mysticum*, tr. II, d. IV, sect. 2, n° 221.

de la gravité du péché et du néant des créatures. « Ceux qui pleurent ainsi, dit saint Augustin (1), ce sont ceux qui savent par quels maux ils ont été vaincus, pour les avoir désirés comme des biens. »

« Le don de science, dit aussi saint Thomas (IIª IIæ, q. 9, a. 4), nous fait juger comme il faut des créatures », il nous montre combien est insensé celui qui cherche en elles le souverain bien, alors que souvent elles sont pour nous une occasion de nous détourner de Dieu. Dans l'Ancien Testament le livre de l'Ecclésiaste ne cesse de montrer la vanité et la misère de toutes les choses humaines : richesses péniblement acquises, joies profanes, sagesse humaine : « vanité des vanités, tout est vanité », hormis aimer Dieu et le servir : « Souviens-toi de ton Créateur aux jours de ta jeunesse, avant que viennent les jours mauvais... avant que la poussière redevienne ce qu'elle était, et que l'esprit retourne à Dieu qui l'a donné... crains Dieu et observe ses commandements, car c'est là le tout de l'homme. Car Dieu citera en jugement sur tout ce qui est caché, toute œuvre, soit bonne, soit mauvaise » (Ecclésiaste XII, 1-14). Ce sens profond de la vanité des choses créées, dès qu'on ne les ordonne plus à Dieu, à le connaître, à l'aimer, à le servir, pénètre toutes les pages de l'*Imitation*, par exemple l. III, c. 42 : « Sans moi l'amitié est stérile et dure peu »; c. 43 : « Ne lisez jamais pour paraître plus savant ou plus sage. » Ruysbroek dit de même : « La science divine nous enseignera à ne point avoir de présomption, à ne mettre notre joie ni dans les choses caduques, ni dans nos œuvres, mais à avoir déplaisir de nous-mêmes, comme de serviteurs inutiles et de créatures infirmes en toutes choses... Bienheureux ceux qui portent cette

(1) *Libr. I de sermone Domini in monte*, c. 4 : « Scientia convenit lugentibus, qui didicerunt quibus malis vincti sunt, quae quasi bona appetierunt. »

affliction, car ils seront consolés dans le royaume éternel de Dieu (1). » Ruysbroek note aussi les rapports des dons du Saint-Esprit avec la purification passive des sens, lorsqu'il écrit (2) : « La première venue du Christ exerce son influence et son action sur la partie inférieure de l'homme, afin qu'elle soit pleinement purifiée, relevée, enflammée et entraînée vers l'intérieur. Cette impulsion intime de Dieu répand des dons ou les retranche, enrichit ou appauvrit, réjouit ou désole, excite ou laisse dans l'abandon, réchauffe ou glace. Et tous ces dons ou influences contraires défient toute expression en langue quelconque. » Ces grâces se rattachent manifestement à la purification passive des sens (3). C'est là qu'on commence vraiment à connaître par expérience le vide des choses créées et à voir vraiment que notre fin ultime ne peut être qu'en Dieu. Il y a là une influence manifeste et profonde du don de science (4).

Il y a aussi une influence non moins évidente des *dons de crainte et de force*, comme le montre le second signe indiqué plus haut : « Dans cette sécheresse purificatrice, l'âme craint de n'être pas fidèle, d'aller à reculons;... mais tant que subsiste, avec cette crainte, le vif désir de servir Dieu, la partie sensitive a beau être déprimée, languissante et molle pour l'action, à cause du manque d'attrait, l'esprit n'en reste pas moins prompt et vigoureux » (S. Jean de la Croix, *Nuit obscure*, l. I, ch. 9). — Sans aucun doute

(1) *Le Royaume des amants de Dieu*, c. XVIII.

(2) *L'Ornement des noces spirituelles*, l. II, c. V.

(3) Voir aussi Ruysbroeck, *L'Ornement des noces spirituelles*, l. II, c. 63 : « Comment tant dans la vie active que dans la vie spirituelle, les vertus sont ordonnées au moyen des sept dons du Saint-Esprit, et premièrement de ceux de crainte, de piété et de science. »

(4) Cf. La Bse Angèle de Foligno, *Le Livre des visions et des instructions*, trad. Hello, 9e pas, la voie de la Croix, qui paraît correspondre à la nuit des sens, comme le 19e à celle de l'esprit.

il y a là un effet du don de crainte, ou *crainte filiale du péché*, qui grandit avec le progrès de la charité, tandis que la crainte servile ou du châtiment diminue (cf. IIª IIæ, q. 19, a. 9, 12). C'est sous l'influence de ce don de crainte, que l'âme résiste aux tentations contre la chasteté et contre la patience, qui accompagnent souvent cette purification passive des sens. Elle redit la parole du Ps. CXVIII, 120 : *Confige timore tuo carnes meas* — Transperce mes chairs de ta crainte, car je redoute tes jugements. » Ce don de crainte, selon saint Augustin, correspond à la béatitude des pauvres, car celui qui craint Dieu ne s'enorgueillit pas, ne cherche pas les honneurs, ni les richesses, mais au contraire, par une inspiration spéciale, il aime la pauvreté, la vie cachée, où il devient plus semblable au Sauveur. « Bienheureux les pauvres en esprit, car le royaume des cieux est à eux ! » Ils ont déjà dans cette pauvreté une participation de la suprême richesse ; cf. IIª IIæ, q. 19, a. 12.

En même temps se fait sentir ici l'influence du *don de force*, dans le vif désir de servir Dieu, malgré la sécheresse, les tentations, et toutes les difficultés qui peuvent surgir. Ce don correspond en effet, selon saint Augustin et saint Thomas, à la quatrième béatitude : « Heureux ceux qui ont faim et soif de la justice, car ils seront rassasiés. » La correspondance est évidente : « Il est en effet très difficile, dit saint Thomas (IIª IIæ, q. 139, a. 2), non seulement d'accomplir avec persévérance les actions vertueuses, appelées œuvres de justice, mais de les faire avec ce désir insatiable, qui est la faim et la soif de la justice. » Le don de force doit venir aider ici les vertus de patience et de longanimité ; autrement, au milieu des nombreuses difficultés, traverses et contradictions qui se présentent, on ne garderait pas le vif désir de la perfection ; l'enthousiasme sensible s'éteint vite comme un feu de paille, il en faut un autre d'ordre tout spirituel que Dieu seul peut produire en nous. *L'Imitation* (l. II, c. 12) dit à ce sujet : « Si vous

portez votre croix de bon cœur, elle-même vous portera vers le terme désiré..., plus la chair est affligée, brisée, plus l'esprit est fortifié intérieurement par la grâce... Ce n'est point là la vertu de l'homme, mais la grâce de Jésus-Christ qui opère si puissamment dans une chair infirme, que tout ce qu'elle abhorre et fuit naturellement, elle l'embrasse et l'aime par la ferveur de l'esprit. »

« Le don de force, dit Ruysbroek (1), permet alors de dominer joies et peines, gains et pertes, espérance et souci de choses terrestres, toute sorte d'intermédiaire en un mot et de multiplicité. De cette façon l'homme devient libre et affranchi de toute créature.... Aussi ne se laisse-t-il pas engloutir dans l'affection sensible, ni dans l'avidité de consolation, de douceur ou d'aucun don divin, non plus que dans le repos et la paix de son cœur. Mais il veut dépasser tous dons et consolations, pour trouver celui qu'il aime. »

Enfin quel don du Saint-Esprit nous manifeste le troisième signe, qui est la grande difficulté qu'on éprouve alors à se livrer à la méditation discursive? Il y a ici l'influence certaine *du don d'intelligence* comme principe de la contemplation infuse initiale. Saint Jean de la Croix dit en effet, nous l'avons vu, en expliquant ce troisième signe (*Nuit*, l. I, ch. 9) : « La raison de cette incapacité de méditer est que Dieu commence à se communiquer, non plus par le sens, comme avant, au moyen du raisonnement, qui évoquait et classait les connaissances, mais au moyen du pur esprit qui ignore l'enchaînement discursif, et où Dieu se communique en acte de simple contemplation. » — Il y a là en effet « un commencement d'obscure et sèche contemplation, qui demeure cachée et secrète à celui-là même qui en est favorisé » (ibid.). Cette œuvre étant spi-

(1) *Ornement des noces spirituelles*, l. II, c. 64.

rituelle et subtile ne se réalise que dans la paix, avec délicatesse; elle est secrète, réparatrice, pacifique et très étrangère à tous les goûts antérieurs qui étaient perceptibles et sensibles » (ibid.).

Il y a là une influence manifeste du don d'intelligence uni à celui de piété. Ruysbroeck dit à ce sujet : « Le premier rayonnement du don d'intelligence crée dans l'esprit *la simplicité*. Et cette simplicité est toute baignée d'une clarté remarquable, tout comme l'atmosphère par la lumière du soleil; car la grâce de Dieu, qui est le fondement de tous les dons, habite essentiellement notre intellect possible comme une lumière simple, et sous l'action de cette lumière notre esprit est fixé, éclairé d'une manière simple..., ainsi il acquiert la ressemblance avec Dieu... D'autre part l'unité de l'essence divine a pour propriété d'attirer tout ce qui lui ressemble... Cependant il semble parfois à l'homme juste qu'il n'aime point Dieu vraiment et qu'il ne trouve pas en lui son repos. Mais ce sentiment même vient de l'amour : car c'est parce qu'il veut aimer au-delà de son pouvoir, que cet homme croit demeurer en deçà (1). »

Saint Thomas avait dit avant ces grands mystiques : « Le don d'intelligence a une action purificatrice; il purifie l'esprit en l'élevant au-dessus des images sensibles et des erreurs, pour que nous ne prenions pas les mystères de Dieu, qui nous sont révélés, d'une façon toute matérielle ou dans le sens pervers des hérétiques (2). » Par là ce don nous fait pénétrer simplement mais profondément les mystères de la foi, en nous faisant atteindre par les figures la réalité divine figurée et par la lettre l'esprit qui la vivifie (3). L'influence purificatrice de ce don est beau-

(1) *Ornement des noces spirituelles*, l. II, c. 66.
(2) Cf. II[a] II[ae], q. 8, a. 7.
(3) Cf. ibid., a. 1.

coup plus profonde dans la nuit de l'esprit, mais il s'exerce déjà assez manifestement dans celle des sens.

De plus, saint Thomas (IIª IIᵃᵉ, q. 180, a. 6) dit après Denys : « Pour que l'âme arrive à l'uniformité de la contemplation (symbolisée par l'uniformité du mouvement circulaire sans principe ni fin), il faut qu'elle soit délivrée d'une double *difformité* (difformitas, privatio uniformitatis), de celle qui vient de la *diversité des choses extérieures sensibles*... et de celle du *raisonnement* ou de la pensée discursive ; ce qui a lieu lorsque ses opérations se ramènent à la *simple contemplation* de la vérité intelligible. »

Saint Augustin avait parlé de même, bien souvent, notamment dans le livre I *de Quantitate animae*, c. 33, où il décrit sept degrés de vie : 1° la vie végétative, 2° la vie sensitive, 3° la connaissance des choses humaines et des différentes sciences, 4° la vie de la vraie vertu, 5° la tranquillité de l'âme qui provient des vertus solides lorsque celles-ci règnent sur les passions, 6° l'entrée dans la lumière spirituelle supérieure, 7° la contemplation et l'union à Dieu. Déjà dans le quatrième degré est décrite la *purification* (*purgationis negotium*) nécessaire pour que l'âme arrive à la vraie vertu et comprenne pratiquement combien elle dépasse le corps et tout l'univers physique. Il faut, dit-il, dans ce travail si difficile de sa purification, *in opere tam difficili mundationis suae*, que l'âme mette toute sa confiance en Dieu pour résister à toutes les tentations qui se présentent alors et pour persévérer. Plus elle avance, plus elle voit combien elle est encore loin de la véritable pureté du cœur, mais finalement par le secours de Dieu elle se laisse de plus en plus vivifier par lui (1).

(1) L. I, *de Quantitate animae*, c. 33, quartus gradus animae : « In hoc tam praeclaro actu animae inest adhuc labor et contra hujus mundi molestias atque blanditias *magnus acerrimusque conflictus*. In ipso enim *purgationis negotio* subest metus mortis saepe non magnus, saepe vero

La doctrine de saint Jean de la Croix et celle de Ruysbroeck s'harmonisent admirablement sur ce point, comme sur tant d'autres, avec l'enseignement de saint Augustin, et de saint Thomas.

Telle est, croyons-nous, selon ces grands maîtres la description psychologique et l'explication théologique de cet état, qui paraît être d'abord une perte plutôt qu'un gain, la soustraction des grâces sensibles, mais qui en réalité est le commencement de la contemplation infuse, le seuil de la vie mystique.

Il nous reste à voir quelles règles de direction conviennent ici, quels sont les effets de cette purification passive, quelles sont aussi les épreuves qui généralement l'accompagnent, enfin à quel moment du progrès spirituel elle apparaît *normalement*. Serait-ce seulement dans le cours de la voie unitive, comme certains semblent le penser, ou au début de la voie illuminative? Question qui n'est pas sans importance et sur laquelle il convient de recueillir très attentivement l'enseignement des plus grands Maîtres. *La voie illuminative* n'est-elle pas pour eux celle dans laquelle notre esprit se dégage de plus en plus des sens et du raisonnement, pour se porter très simplement sous une *illumination spéciale du Saint-Esprit* vers la contemplation des choses divines, contemplation qui doit être, avec la charité, comme l'âme de notre vie intérieure et de notre apostolat?

vehementissimus... Deinde quo *magis magisque sentit anima, eo ipso quod proficit, quantum intersit inter puram et contaminatam* : eo magis timet... »

CHAPITRE II

Conduite à tenir dans la nuit des sens

Après avoir décrit psychologiquement ce qu'est la purification passive des sens et l'avoir théologiquement expliquée par les causes qui la produisent et la fin à laquelle elle est ordonnée, il nous faut parler des règles de direction qui conviennent à cet état. Saint Jean de la Croix a traité ce sujet dans *la Nuit obscure*, l. I, ch. x; son enseignement peut se réduire à cinq remarques principales, qui expriment ce qu'il ne faut pas faire en cet état, et ensuite quelle est positivement la conduite à tenir.

Il s'agit ici des spirituels que « Dieu fait *passer de la méditation à la contemplation*, avec suspension pour l'âme de l'activité de ses puissances », est-il dit au début de ce chapitre x, et à la fin il est ajouté : « Quand cette activité est suspendue, il n'y a plus d'obstacle à la *contemplation infuse* que Dieu s'occupe à donner, vivifiant l'âme par une plus grande abondance de paix, et, par cette paix, l'esprit d'Amour s'allume et brûle de plus en plus en elle (1). »

* * *

Premièrement saint Jean de la Croix note au sujet de ces spirituels : « *C'est à ce moment surtout qu'ils ont besoin de quelqu'un qui comprenne leur état, sans quoi ils marchent à reculons, quittent le bon chemin, deviennent hésitants, ou pour le moins retardent leur progrès,*

(1) Nous reproduisons la traduction H. Hoornaert, 2e édition.

en s'obstinant à tout tenter pour rester fidèles à leur méthode connue de méditation et de raisonnement », ou en voulant sentir des consolations et satisfaire leur goût.

En d'autres termes, ces spirituels, qui se trouvent maintenant privés de toute grâce sensible, doivent veiller à ne pas reculer et doivent choisir, s'ils le peuvent, un directeur docte et expérimenté. A ce moment en effet surgissent des difficultés dans la prière intérieure, par suite de la soustraction des grâces sensibles et de la quasi-impossibilité de méditer, par suite aussi des tentations concomitantes contre la chasteté et la patience, que le démon suscite pour détourner l'âme de l'oraison. Alors apparaît toute la vérité de la parole de Notre-Seigneur : « Elle est étroite la porte et resserrée la voie qui conduit à la vie, et il en est peu qui la trouvent » (Matth., VII, 14).

Le Seigneur permet cette aridité et ces tentations pour nous faire vivre plus fortement de la vie de l'esprit, très au-dessus des sens, mais les commençants ont l'impression de se trouver dans une terre déserte, stérile et sans eau, « dans un chemin perdu ; ils sont portés à penser que c'en est fait de tout leur trésor spirituel, que Dieu les abandonne, car les meilleurs exercices de piété ne leur offrent plus ni appui, ni satisfaction » (*Nuit obsc.*, ibid.). Il est à craindre qu'au milieu de ces difficultés ils ne reculent, s'ils n'ont pas un guide instruit et expérimenté ; et de fait à ce passage difficile bien des âmes se lassent et reviennent en arrière. Ici se vérifie particulièrement l'adage traditionnel : « Qui n'avance pas, recule » ; et, pour faire avancer les âmes qui sont en cet état, il ne faut pas y voir seulement l'effet de la mélancolie ou un châtiment de Dieu : au lieu de les exhorter, on pourrait ainsi les décourager (1).

Sainte Thérèse parle comme saint Jean de la Croix : « Il est très important que le directeur soit éclairé : j'entends

(1) Saint Jean de la Croix dit à ce sujet dans le Prologue de la *Montée*

qu'il ait un jugement droit et de l'expérience. Si avec cela il est théologien, c'est parfait. Mais si l'on n'en peut trouver un qui réunisse ces trois avantages, mieux vaut qu'il possède les deux premiers, parce qu'on peut, en cas de besoin, consulter des hommes de doctrine... Mon opinion est, et sera toujours, que tout chrétien doit, lorsqu'il le peut, communiquer avec des hommes doctes, et plus ils le seront, mieux cela vaudra. Ceux qui marchent par les voies de l'oraison en ont plus besoin que les autres, et cela, à proportion qu'ils sont plus spirituels (1). » — Il convient donc de choisir un directeur docte et expérimenté; si on ne le trouve pas, qu'on choisisse un prêtre instruit et vertueux et à son défaut un prêtre pieux et même ignorant, qui aura l'humilité de reconnaître ses limites et de nous engager à consulter à l'occasion de plus instruits que lui; il sera préférable, selon sainte Thérèse, aux demi-savants qui veulent paraître tout savoir, jugent de ce qu'ils ignorent, et égarent les âmes ou les empêchent d'avancer.

du Carmel : « Certains confesseurs et pères spirituels, faute de lumière et d'expérience de ces voies, loin de venir en aide aux âmes, accumulent les obstacles et leur font du tort... Pour l'âme, il n'y a pas d'état plus inquiétant et plus pénible que celui de ne point voir clair en elle-même et de ne trouver personne qui la comprenne. Menée par Dieu sur les hauteurs de la contemplation obscure et de la sécheresse, il lui paraîtra qu'elle s'égare, et au milieu des ténèbres, souffrances, angoisses et tentations, son directeur lui dira comme les consolateurs de Job : « C'est de la mélancolie, de la faiblesse; peut-être aussi gardez-vous une malice occulte, d'où résulte l'abandon où Dieu vous laisse... » D'autres lui diront que c'est là un recul, puisqu'elle ne trouve plus ni goût ni consolation dans les choses divines comme auparavant. De tels conseillers ne font que rendre plus intense la souffrance de cette âme, parce que, ce qui la tourmente le plus, c'est la connaissance de sa misère. Plus clair que le jour, elle se voit remplie d'infirmités et de péchés, et cette clairvoyance est précisément un effet de la grâce que Dieu lui donne en cette Nuit de la contemplation. Maintenant, si son directeur soutient qu'elle souffre par sa faute, il en résulte un redoublement de tourments et une angoisse pire que la mort. »

(1) *Sainte Thérèse*, Vie écrite par elle-même, ch. XIII, trad. des Carmélites de Paris.

*
* *

En second lieu, dit saint Jean de la Croix, « que les spirituels dont nous parlons, en se voyant en cet état (d'aridité), se consolent *en persévérant avec patience*, qu'ils ne s'alarment pas de ce qu'ils souffrent, mais *placent leur confiance en Dieu*. Il n'abandonne jamais ceux qui le cherchent dans la simplicité et la droiture de leur cœur, *il donnera le nécessaire pour suivre le nouveau chemin* et les conduira peut-être jusqu'à la claire et pure lumière de l'Amour en les faisant passer un jour par la seconde Nuit, celle de l'esprit, si tant est qu'il les en juge dignes. »

Il ne faut donc pas, en cette aridité et cette impuissance, se décourager, ni abandonner l'oraison, en disant qu'elle est devenue inutile et sans aucun fruit. Tous les auteurs spirituels disent qu'il faut ici persévérer dans la prière humble et confiante et insister sur la mortification de nos penchants déréglés. Mais plusieurs de ces auteurs énoncent un peu tristement cette règle d'une façon tout ascétique, comme un pur devoir, sans montrer que cette aridité prolongée est le commencement d'une vie nouvelle, sans faire pressentir qu'il y a là les racines amères d'un arbre aux fruits très doux. Non seulement pour vaincre les difficultés présentes, il faut recourir plus qu'auparavant à la prière et à la mortification, mais ces difficultés mêmes sont l'indice en nous du germe de la vie mystique. Et alors c'est sans aucune tristesse, mais avec une véritable joie, qu'un directeur expérimenté doit nous exhorter à entrer dans cette voie étroite, qui, si nous sommes fidèles, deviendra de plus en plus large, immense comme Dieu même, à qui elle conduit. Rappelons-nous le sentier étroit de la gravure dessinée par saint Jean de la Croix au début de la *Montée du Carmel*.

C'est le moment, au milieu de ces difficultés, de faire

des actes très généreux de foi, de confiance et d'amour. Nous sommes alors dans l'heureuse nécessité de ne pas pouvoir en rester aux actes imparfaits de ces vertus. N'oublions pas la doctrine de saint Thomas (1), selon laquelle les actes imparfaits (*remissi*) de charité (c'est-à-dire inférieurs au degré où cette vertu se trouve en nous) n'obtiennent pas aussitôt son augmentation, tandis que l'acte généreux l'obtient immédiatement. Celui qui, ayant cinq talents, agit comme s'il n'en avait que deux, n'obtient pas aussitôt un sixième talent; il le reçoit au contraire dès qu'il agit selon tout son pouvoir. Or dans l'aridité de la nuit des sens il faut, sous peine de reculer, commencer vraiment, non plus par les seules vertus, mais sous l'inspiration spéciale du Saint-Esprit, à aimer Dieu « de toutes ses forces » : par là ces forces mêmes sont décuplées. Et donc, bien loin d'abandonner ou d'abréger l'oraison, qui semble devenue inutile, le commençant doit plus souvent recourir à Dieu et lui dire : « Seigneur, sauvez-moi, soutenez ma patience; donnez-moi de faire ce que vous ordonnez, et ordonnez ce que vous voudrez. » Ainsi, dans cet état, on a perdu sans doute la ferveur sensible, mais normalement doit augmenter et beaucoup la dévotion substantielle, qui procède ici de la vertu de religion et du don de piété, et qui est, très au-dessus des sens, la promptitude de la volonté au service de Dieu : « voluntas prompte faciendi quod ad Dei servitium pertinet (2) ». Nous sommes ici à l'aurore de la vie illuminative, et il vaut bien la peine de souffrir pour y entrer. Des alpinistes courent de grands risques parfois pour faire l'ascension du Mont-Blanc et jouir de la vue des glaciers; que ne devrions-nous pas accepter pour entrer vraiment dans l'intimité de Dieu?

(1) Cf. II^a II^{ae}, q. 24, a. 6.
(2) II^a II^{ae}, q. 82, a. 1.

*
* *

Faisons un troisième pas dans notre recherche : Comment persévérer avec patience dans l'oraison, lorsqu'on ne peut plus ou presque plus méditer? « *La règle à suivre ici,* dit saint Jean de la Croix (1), *est de ne plus se soucier ni de discours ni de méditation*, puisque, comme je l'ai montré, le temps en est passé. Il faut laisser l'âme en paix et en repos, même quand il semble évident qu'on ne fait rien... Les spirituels font en réalité beaucoup en pratiquant alors la patience, en persévérant dans l'oraison tout en n'y faisant rien. Une seule chose s'impose à eux : laisser l'âme libre et en repos, débarrassée de toute connaissance et toute pensée, *sans songer à quoi on va appliquer son esprit ou sa méditation, se contentant d'un regard affectueux et tranquille vers Dieu.* »

Un peu plus haut dans le même chapitre, le saint Docteur remarque au sujet des spirituels qui en cet état veulent revenir à la méditation : « Ce qu'ils entreprennent provoque la lassitude et la répugnance de leur âme, car elle commençait à aimer cette quiétude, ce repos étranger aux opérations des puissances. Ainsi en se fatiguant d'un côté, ils ne profitent pas de l'autre; voulant se servir de leur esprit, ils perdent l'esprit de tranquillité et de paix qu'ils avaient. Ils ressemblent à celui qui abandonne un travail fait, pour le recommencer; à celui qui est sorti de la ville et qui y rentre, ou encore au chasseur qui abandonne une proie pour se remettre à sa poursuite. Il n'en peut rien résulter : ces spirituels font œuvre vaine en retournant à leur première méthode, comme nous l'avons expliqué. »

C'est vouloir remonter le courant de la grâce, au lieu

(1) *Nuit obscure,* l. I, c. x.

de le suivre, et se donner beaucoup de peine, sans profit. C'est vouloir courir encore vers la source d'eau vive, lorsqu'on est déjà arrivé au bord; si l'on continue à courir, on s'éloigne d'elle. C'est encore comme si l'on voulait continuer à épeler, lorsqu'on sait lire et comprendre toute une ligne d'un seul regard. C'est redescendre, au lieu de se laisser attirer, élever par Dieu.

Et donc lorsque les spirituels, qui se trouvent dans cette aridité sensible prolongée, n'ont conscience d'aucune faute notable et récente, ils peuvent penser que cette privation de ferveur sensible n'est pas une peine, mais un gain; ils peuvent penser que la grâce leur est accordée maintenant sous une autre forme non sentie, plus spirituelle et par là plus élevée.

*
* *

Une quatrième remarque est à noter dans ce chapitre de saint Jean de la Croix; elle est relative aux spirituels qui, dans cet état, voudraient non pas précisément revenir à la méditation discursive, mais ressentir quelque consolation : « *Qu'ils demeurent,* dit-il, *sans sollicitude, sans désir d'expérimenter l'efficacité de l'acte, afin de le* SENTIR *et d'y satisfaire leur goût.* En effet, de telles préoccupations ne font qu'inquiéter et distraire l'âme de la quiétude paisible, du suave repos de contemplation qu'elle reçoit en ce moment... Qu'on se tienne en paix, *l'oraison n'a pas pour but de satisfaire nos aises* et notre liberté d'esprit. Car il est bien évident que si, de quelque façon, l'âme se met à opérer par ses puissances intérieures (1),

(1) C'est-à-dire en dehors de l'inspiration spéciale du Saint-Esprit, sous laquelle elle devrait rester. — Remarquer dans ce texte de saint Jean de la Croix le mot *quiétude,* dont il s'est servi plus haut plusieurs fois, et qui montre que l'état dont il parle correspond à la IV[e] Demeure de sainte Thérèse, celle du recueillement passif et de la quiétude.

elle empêche et perd les biens que Dieu, au moyen de cette paix et de ce repos, *veut opérer et imprimer en elle.* Représentez-vous un peintre occupé à faire le portrait d'une personne : si cette personne bouge constamment la tête pour faire ce qui lui plaît, l'artiste troublé dans son travail ne pourra l'achever. De même, quand l'âme goûte la paix et le repos intérieurs, n'importe quel acte, sentiment ou simple réflexion volontaires de sa part, suffisent pour lui donner de la distraction, troubler la paix, et lui faire sentir la sécheresse et le vide du sens. *Plus alors elle cherche une satisfaction de goût et de connaissance, plus elle sentira le vide, que par cette voie elle ne peut plus combler.* » Il y a dans cette remarque une psychologie des plus profondes, qui nous montre comment l'activité naturelle, s'exerçant à contresens des dons du Saint-Esprit, met obstacle à leurs plus délicates inspirations. Il ne faut pas vouloir dans l'oraison chercher à *sentir* le don de Dieu, mais le recevoir docilement dans l'obscurité de la foi; c'est alors qu'il portera ses fruits. « Le plaisir s'ajoute à l'acte comme à la jeunesse sa fleur », disait déjà Aristote; mais ce n'est pas lui qu'il faut chercher; c'est l'objet même de l'acte vertueux et sa fin qu'il faut poursuivre; la paix ou la tranquillité de l'ordre suivra, et avec elle une joie pure, qui est une résultante et non pas le but (1).

*
* *

Nous venons de voir surtout ce qu'il ne faut pas faire

(1) Cf. S. Thomas, I^{a} II^{ae}, q. 4, a. 2 : « L'intelligence saisit ce qu'est le bien, dont la possession engendre la délectation; aussi comprend-elle qu'il faut vouloir le bien plus que la délectation qui s'ensuit. C'est ainsi que l'intelligence divine, en instituant l'ordre de la nature, a ordonné la délectation à l'opération qu'elle accompagne », et non pas inversement. — Ibid., ad 3^{um} : « La charité ne cherche pas le bien pour la délectation; mais c'est seulement une conséquence qu'elle se délecte dans le bien possédé. »

en cet état, ne pas chercher à revenir à la méditation discursive, ne pas chercher à sentir. Mais quelle est positivement la conduite à tenir?

« Il ne faut pas, répond saint Jean de la Croix, *ibid.*, que l'âme s'inquiète de l'inactivité de ses puissances, elle doit plutôt désirer que celle-ci s'établisse sans retard. Quand cette activité est suspendue, il n'y a plus d'obstacle à la *contemplation infuse,* que Dieu s'occupe à donner, vivifiant l'âme par une plus grande abondance de paix, et, par cette paix, l'esprit d'Amour s'allume et brûle de plus en plus en elle. Cette obscure et secrète contemplation renferme l'amour qui s'attache à l'âme; elle n'est, en effet, pas autre chose qu'une infusion secrète, pacifique et amoureuse de Dieu, et si on la laisse libre, elle enflamme l'âme en esprit d'amour...

Au début de ce même chapitre x, le saint Docteur, nous l'avons vu, a annoncé que c'est ainsi que « Dieu fait passer l'âme de la méditation à la contemplation », c'est-à-dire à la contemplation infuse, comme il vient d'être affirmé. Il n'est donc pas question de contemplation acquise, mais de l'infusion de la douce lumière de vie.

En d'autres termes, comme il a été dit plus haut, « *l'âme doit se contenter alors d'un regard affectueux et tranquille en Dieu* » (ibid., c. x). C'est, au-dessus des images sensibles et de toute idée distincte, *une connaissance générale confuse de l'infinie bonté de Dieu*; cette connaissance infuse, unie à l'amour, découvre *l'esprit* des choses lues dans l'Évangile, l'esprit qui vivifie la lettre, les trésors surnaturels qu'elle contient. C'est la vérification de la parole de Notre-Seigneur : « Le Consolateur, l'Esprit-Saint, que mon Père enverra en mon nom, lui, vous enseignera toutes choses et vous rappellera tout ce que je vous ai dit » (Jean, xiv, 26). Ces paroles ne s'adressaient pas seulement aux apôtres, car saint Jean dit aux fidèles dans sa Première Épître, ii, 27 : « Pour vous, que ce que vous

avez entendu dès le commencement demeure en vous..., vous demeurerez aussi dans le Fils... L'onction que vous avez reçue de lui demeure en vous... et vous enseigne sur toute chose, *unctio ejus docet vos de omnibus.* »

Il peut sembler au premier abord qu'en un pareil état on ne fait rien; en réalité, après avoir souvent lu et médité l'Évangile, on en reçoit ici *l'esprit*, le sens profond; chose particulièrement nécessaire à l'apôtre « pour qu'il soit capable, comme le dit saint Paul, d'être ministre de la nouvelle alliance, non de la lettre, mais de l'Esprit » (II Cor., III, 6). C'est nécessaire aussi en un sens à tout chrétien, pour devenir vraiment intérieur et pour entendre un peu profondément les paroles du Christ, qui sont « *esprit et vie* » (Jean, VI, 64). Tel est le début de l'oraison infuse, élévation spirituelle de l'âme vers Dieu, au-dessus des sens et du discours, adoration en esprit et en vérité, qui dépasse les figures, les formules, pour aller à la réalité divine qu'elles expriment, à la bonté infinie et rayonnante d'où procède toute notre vie.

On voit par là positivement quelle est la conduite à tenir pendant cette purification passive des sens, qui est, selon saint Jean de la Croix, le commencement de la voie illuminative (1).

*
* *

Il reste pourtant un doute à résoudre : Que doit faire l'âme, si cette connaissance générale et confuse de Dieu n'existe plus en elle? doit-elle revenir à la méditation discursive, en considérant par exemple la Passion du Sauveur, ou en réfléchissant lentement sur les demandes du *Pater*?

(1) Cf. *Nuit obscure*, l. I, c. XIV : « Les progressants ou avancés se trouvent dans la *voie illuminative*, c'est là que Dieu nourrit et fortifie l'âme par *contemplation infuse.* »

Pour répondre à ce doute, d'anciennes éditions de la *Nuit obscure*, l. I, c. x, ont ajouté un commentaire dont on ne trouve pas trace dans les manuscrits. Au lieu de recourir à cette interpolation, il eût été très simple de rappeler en note que saint Jean de la Croix a résolu cette difficulté dans la *Montée du Carmel*, l. II, c. xiii : « Voici, dit-il, le doute dont il s'agit. Lorsqu'il a plu à Dieu de mettre une âme dans la connaissance surnaturelle de la contemplation dont nous venons de parler, est-ce une règle pour cette âme, dès qu'elle y est entrée, de ne plus utiliser du tout la méditation discursive, selon ses formes naturelles? Mon opinion n'est pas qu'une telle âme, à ses débuts dans la connaissance affectueuse et simple, doive de façon générale se regarder comme ayant définitivement rompu avec cette méthode et se trouver ainsi dispensée de la remettre en pratique. Quand s'ouvre un tel progrès, il ne peut être question aussitôt d'une habitude parfaite, de sorte que l'âme puisse s'y placer à chaque fois qu'elle le désire. Ainsi donc le contemplatif débutant n'est pas encore tellement éloigné de la méditation, qu'il n'y puisse retourner parfois pour la mettre en pratique... Il se fera bien souvent que l'âme se trouvera sous l'influence de l'assistance amoureuse et pacifique sans employer ses puissances, tandis que, d'autres fois, elle devra y recourir doucement et modérément pour atteindre la contemplation... » La méditation très lente du *Pater* ou de quelques versets de l'Évangile est ainsi une excellente disposition à recevoir la connaissance générale et confuse de Dieu, qui est le commencement de la contemplation infuse.

Sainte Thérèse parle de même de la nécessité de faire marcher la *noria* au début de l'oraison de quiétude, et la nuit passive des sens est bien une oraison de quiétude aride. En commençant à traiter de cette oraison dans sa *Vie*, ch. xiv, elle dit en effet : « Voyons maintenant la seconde manière établie par le maître du jardin pour obte-

nir de l'eau. [Non plus à force de bras, en tirant l'eau du puits, mais] au moyen d'une roue et de godets, le jardinier peut, avec moins de fatigue, s'en procurer une plus grande quantité, et il n'est pas obligé de se livrer à un travail incessant... L'âme ici commence à entrer en recueillement : elle touche au surnaturel. De fait, *quels que soient ses efforts, il lui est impossible d'obtenir par elle-même ce dont il s'agit à présent* (1). A vrai dire, elle se fatigue d'abord quelque temps à faire tourner la manivelle pour remplir les godets : en d'autres termes, elle fait agir l'entendement. Mais l'eau, étant plus rapprochée du sol, est bien plus facile à obtenir que lorsqu'il fallait la tirer du puits... Cette eau est incomparablement plus efficace pour faire grandir les vertus que l'eau fournie par l'oraison précédente. L'âme, ici, s'élève peu à peu au-dessus de sa misère, elle reçoit quelque connaissance des joies du ciel... Ici il conviendrait d'exposer la nature du *secours général* et du *secours particulier,* que beaucoup ne connaissent pas, d'expliquer comment, durant cette oraison de (quiétude), l'âme voit de ses yeux, en quelque sorte, ce secours particulier », c'est-à-dire l'inspiration spéciale du Saint-Esprit, supérieure à la grâce actuelle commune.

Ce passage de sainte Thérèse sur l'usage de la *noria* au début de l'oraison de quiétude correspond tout à fait à ce que vient de dire saint Jean de la Croix sur le travail de l'entendement qui dispose à un recueillement plus profond, à la contemplation infuse initiale de la nuit passive des sens.

Telles sont les principales règles de direction qui concernent cet état de purification. Il nous reste à voir quels

(1) Ces mots montrent bien que l'oraison de quiétude est *infuse,* bien qu'on puisse se disposer à la recevoir par un certain travail de l'esprit.

en sont les effets; l'arbre se juge à ses fruits; ils sont ici très abondants et savoureux. Il nous faudra considérer aussi les épreuves concomitantes, les tentations permises par Dieu pour provoquer l'énergique réaction qui consolide grandement les vertus qui ont leur siège dans la sensibilité. Nous verrons enfin à quel moment de la vie spirituelle se produit d'habitude cette purification passive des sens. Mais dès maintenant on saisit combien elle est salutaire et sanctifiante et comment se vérifient hautement en elle ces paroles de Notre-Seigneur : « Elle est étroite la porte et resserrée la voie qui conduit à la vie, et il en est peu qui la trouvent » (Matth., VII, 14). Bienheureux ceux qui ne se laissent pas décourager par les difficultés du chemin; pour peu qu'ils avancent, le désir de Dieu deviendra de plus en plus ardent dans leur cœur et de toute leur âme ils chanteront le cantique (Ps. XLI et XLII) :

« Comme le cerf soupire après les sources d'eau vive,
« Ainsi mon âme soupire après toi, ô mon Dieu,
« Mon âme a soif de Dieu, source de toute vie.
« Quand irai-je et paraîtrai-je devant ta face!...
« Envoie-moi ta lumière et ta vérité; qu'elles me guident,
« Qu'elles me conduisent à ta montagne sainte, à tes tabernacles,
« Je monterai à l'autel, j'irai vers toi, qui es ma joie et mon allégresse,
« Et sur la harpe je chanterai tes louanges, ô mon Dieu. »

Ce n'est plus seulement le désir naturel conditionnel et inefficace de voir la Cause première, le foyer d'où s'échappe la vie création (1), c'est le désir surnaturel de plus en plus ardent et exigeant que le Saint-Esprit lui-même fait jaillir de notre cœur : « Bienheureux ceux qui ont faim et soif de justice, car ils seront rassasiés », et dès ici-bas, par cette voie de l'esprit, ils entreront vraiment dans l'intimité de Dieu.

(1) Cf. S. Thomas, I^a, q. 12, a. 1.

CHAPITRE III

Les Effets de la purification passive des sens

A la suite de saint Grégoire le Grand (1), de Hugues de Saint-Victor (2), Tauler a touché plusieurs fois ce sujet dans ses Sermons (3), et saint Jean de la Croix l'a traité d'une façon approfondie dans la *Nuit obscure,* l. I, ch. XI, XII, XIII. Pour se faire une idée exacte de sa doctrine sur ce point, il convient de bien marquer la suite de ces effets, indiquée par lui : le premier dispose au second et au troisième, qui engendre les suivants : purification de la sensibilité, — connaissance de soi-même, — connaissance de Dieu, — humilité, — charité divine grandement accrue, les douze fruits du Saint-Esprit.

*
* *

Purification de la sensibilité. — « L'âme est délivrée de la contrainte que lui imposait la partie sensitive, en la forçant de chercher Dieu par des opérations propres à cette partie, c'est-à-dire faibles, limitées et hasardeuses » (ch. XI). De là dérivaient bien des égarements : les sept

(1) *Moral.*, l. XXIV, c. 6, n° 11 ; l. X, c, 10, n° 17 ; *In Ezech.*, l. II, *Hom.* II, n° 2, 3, 13.

(2) Hom. I in Eccl.

(3) Les divers enseignements de ces sermons sur ce point ont été réunis par les disciples de Tauler dans les *Institutions,* ch. 8 et 35.

péchés capitaux transposés dans l'ordre des choses spirituelles.

A ses débuts de la vie intérieure, l'âme désirait les consolations sensibles un peu comme si elles étaient, non pas un moyen accessoire, mais la fin de la vie spirituelle; c'était une gourmandise semblable à celle des enfants avides de lait. Ces consolations avaient même parfois, d'une façon involontaire, sur la partie inférieure de la sensibilité, un retentissement troublant. Avec une sorte d'avarice, l'âme voulait aussi retenir tout ce qui porte à la dévotion sensible, et, quand elle en était privée, elle tombait dans la paresse spirituelle ou dans l'impatience, la colère, ou encore dans l'envie des grâces du prochain. Il y avait enfin souvent en elle des mouvements d'orgueil, lorsque, par suite de ces consolations sensibles, elle se croyait avancée sur la voie de la perfection et jugeait sévèrement les autres avec un zèle un peu amer.

Or la Nuit des sens a éteint les goûts sensibles, et a mis fin par son obscurité à l'habitude de raisonner, pendant la prière intérieure, avec le concours de l'imagination. Rien de plus heureux pour l'âme que cette purification de la sensibilité, qui semblait d'abord une perte. Privée du lait des enfants, elle va pouvoir se nourrir du pain des forts. « L'esprit étant sec et vide du suc des choses sensibles, Dieu commence à se communiquer à lui par la contemplation infuse. C'est en cela que consiste le premier et principal profit que l'âme reçoit en cette Nuit, et presque tous les autres en dérivent » (ch. XII).

La sensibilité est soumise, réformée, réduite au silence; ce qui l'empêche de se nourrir d'aucun goût ni d'aucune saveur sensible, que l'objet en soit d'en haut ou d'en bas. La force des passions désordonnées s'est épuisée dans ce vide et cette obscurité. Alors leur succède une *sobriété spirituelle* admirable, c'est le commencement de la paix. « Les aridités domptant les appétits naturels de la sensua-

lité, une harmonie supérieure règle les sens et les élève avec les puissances intérieures qui abandonnent leurs opérations discursives », pour atteindre au-delà de la lettre, au-delà aussi du charme sensible des premiers jours, l'esprit de la parole de Dieu, incomparablement supérieur à toute poésie humaine, si géniale soit-elle (cf. ch. XIII).

*
* *

« Parmi les effets dérivés, il y a en premier lieu *la connaissance de soi* qui vient de la vue de nos misères..... L'âme soumise aux aridités, au vide de ses puissances, par contraste avec l'abondance des satisfactions d'autrefois et par la difficulté qu'elle éprouve à réaliser des bonnes œuvres, découvre alors en soi une bassesse et une misère qu'elle ignorait au temps de sa prospérité... Lorsqu'elle se croyait en fête, trouvant beaucoup de satisfaction, d'appui, de consolation en Dieu, elle marchait assez satisfaite et contente, car il lui paraissait qu'elle servait Dieu en quelque chose..... Une fois qu'elle se trouve réduite à l'habit de travail, à la sécheresse et à l'abandon, ses premières lumières s'obscurcissent, et *elle entre en possession réelle de cette vertu excellente et indispensable : la connaissance de soi-même* » (ch. XII). Notons bien que c'est là, selon saint Jean de la Croix, l'effet de la contemplation infuse naissante; ce qui montre assez clairement que celle-ci est dans la voie normale de la sainteté, comme cette connaissance de soi-même, notablement plus profonde que celle qui résulte du simple examen de conscience. Ici en effet on commence à connaître de façon quasi expérimentale ce qu'enseigne un saint Augustin, un saint Thomas, que nous ne saurions par notre effort rendre efficace la grâce de Dieu, mais que c'est elle qui suscite cet effort et le soutient. « L'âme comprend alors, lisons-

nous en ce même chapitre XII, que de soi elle ne fait et ne peut rien faire; par là même, elle ne s'estime plus en rien, et ne trouve en soi aucune satisfaction. Alors Dieu l'estime davantage; il est plus content de ce peu de satisfaction que l'âme éprouve et de l'affliction qu'elle sent, craignant de ne pas bien le servir, que de toutes les œuvres qu'elle faisait auparavant, de toutes ses jouissances pour grandes qu'elles fussent. Tout cela n'était pas en effet exempt d'imperfections et d'ignorance. Maintenant qu'elle est revêtue de l'habit de sécheresse, dont nous avons indiqué l'utilité, il en est résulté ce grand profit qui est la connaissance de soi. »

On voit là un effet du don de science, qui fait juger des choses, non pas comme la sagesse par la cause suprême, mais par les causes secondes prochaines, et nous montre en particulier que le désordre, le péché, ne peuvent venir de Dieu, mais des causes déficientes, de nous-mêmes, de notre défectibilité, de notre amour-propre, de notre égoïsme plus profond que nous ne pensions. D'où les larmes de la vraie contrition, qui correspondent à ce don du Saint-Esprit (1). C'est cette connaissance surnaturelle de soi qui porte un saint Benoît-Joseph Labre à commencer ainsi sa confession : « Je vous en supplie, ayez pitié de moi, mon Père, je suis un grand pécheur. » Connaissance qui montre à ceux qui ont beaucoup reçu, qui ont été comblés, la gravité relative de certaines fautes qui seraient légères pour d'autres moins éclairés. Plus on voit la grandeur du Très-Haut, plus on se rend compte de la gravité absolue et infinie du péché mortel qui essaie d'arracher à Dieu la dignité de fin dernière et qui nous détourne de Lui; plus aussi on perçoit la gravité relative de certaines fautes, en soi vénielles, mais bien dangereuses pour certaines âmes qu'elles disposent assez prochainement peut-

(1) Cf. S. Thomas, IIª IIæ, q. 9, a. 2 et 4.

être à une chute mortelle. A la lumière du don de science les yeux s'ouvrent sur notre misère, et l'on comprend que c'est dans un vase singulièrement fragile que nous portons ce trésor infiniment précieux de la grâce et de la sainte Trinité qui habite en nous.

*
* *

Une connaissance plus haute de Dieu accompagne toujours cette connaissance plus profonde de soi; elles sont, dit sainte Catherine de Sienne, comme le point le plus élevé et le point le plus bas d'un cercle qui grandirait toujours; si l'on voit bien où est le premier de ces deux points, on voit par contraste où se trouve le second, et inversement. Ainsi s'explique que ces deux connaissances grandissent ensemble. *Noverim te, noverim me*, disait saint Augustin. Celui qui connaît expérimentalement sa propre impuissance pour faire le bien et y persévérer jusqu'à la mort, connaît par opposition comme expérimentalement la toute-puissante bonté de Dieu, et en quel sens profond sa grâce est dite efficace, efficace par elle-même et non par notre consentement, car « c'est Dieu qui opère en nous le vouloir et le faire, selon son bon plaisir », dit saint Paul (Phil., II, 13). « *Cum enim infirmor, tunc potens sum* : Lorsque je suis faible, c'est alors que je suis fort », disait aussi le grand Apôtre (II Cor., XII, 10), après avoir entendu, au milieu de ses épreuves et de ses supplications, ce mot du Seigneur : « Ma grâce te suffit, car c'est dans la faiblesse que ma puissance se montre tout entière. » Lorsque l'âme sent profondément sa faiblesse et qu'elle crie vers Dieu, elle devient forte par son secours et « alors même que notre homme extérieur dépérit, notre homme intérieur se renouvelle de jour en jour. Car notre légère affliction du moment présent produit pour nous, au-delà de toute mesure, un poids éternel

de gloire, nos regards ne s'attachant pas aux choses visibles, mais aux invisibles... qui sont éternelles » (II Cor., IV, 17).

Notre faiblesse mieux connue nous révèle par contraste l'infinie grandeur du Tout-Puissant.

« De là, dit saint Jean de la Croix (*ibid.*, XII), une façon de traiter avec Dieu plus respectueuse et attentive... Au temps des consolations l'âme outrepassait un peu en hardiesse ce qu'elle pouvait se permettre, manquait d'égards et de retenue. Ce fut le cas pour Moïse, quand il s'aperçut que Dieu lui parlait... ; il se serait permis d'approcher, si Dieu ne lui avait donné l'ordre de s'arrêter et de se déchausser (Exode, III, 5). Moïse obéit aussitôt et... reconnut sa grande misère avant d'entendre la parole divine... De même, c'est quand Job fut dépouillé de tout, abandonné et même persécuté par ses amis, que le Très-Haut daigna descendre vers lui, lui découvrir les profondeurs de sa Sagesse, ce qu'il n'avait jamais fait aux jours heureux de son serviteur (Job, II, 8, XXIX, XXX, XXXVIII). » Alors le saint éprouvé répondit au Seigneur : « Je sais que tu peux tout et que tes desseins ne rencontrent pas d'obstacles... Oui, j'ai parlé sans intelligence de merveilles qui me dépassent et que j'ignore... Mon oreille avait entendu parler de toi ; mais maintenant mon œil l'a vu. C'est pourquoi je me condamne et je fais pénitence sur la poussière et sur la cendre » (Job, XLII, 1).

« *Orietur in tenebris lux tua.* Votre lumière naîtra dans les ténèbres », dit Isaïe (LVIII, 10) ». — De fait, c'est dans cette obscurité de la nuit des sens que naît la lumière qui illumine l'âme sur sa misère, et sur l'infinie grandeur de Dieu. « L'épreuve fait comprendre Dieu parce qu'elle rend l'âme libre et pure... et Dieu alors l'instruit en sa sagesse ; ce qu'il ne faisait pas au temps des douceurs et des satisfactions premières » (*Nuit obsc.*, I, ch. XII). « L'âme reporte presque continuellement sa pensée vers

Lui, avec la crainte de lui être infidèle... Elle se tient ainsi libre des imperfections dont le propre est d'émousser le souvenir des choses divines et d'empêcher la clairvoyance à leur sujet » (Ibid., ch. XIII). Telle est bien la contemplation infuse naissante, que plusieurs reçoivent sans savoir son nom.

*
* *

Cette connaissance de Dieu, connaissance de foi vive éclairée par les dons, affermit beaucoup les vertus, surtout l'humilité, l'espérance, la charité, comme le montre saint Jean de la Croix *ibid.*, ch. XII :

« En passant, dit-il, par les sécheresses et le vide de cette nuit de l'appétit, l'âme acquiert aussi *l'humilité spirituelle*, qui est la vertu opposée au premier vice capital, l'orgueil spirituel. Elle lui vient de la connaissance de soi et supprime les imperfections inséparables de l'état de prospérité. L'âme, en effet, se voyant aride et misérable, ne pense plus, même par premier mouvement, qu'elle est plus parfaite que les autres, qu'elle les devance; ce dont elle aimait à se flatter jadis; bien au contraire, elle s'incline devant les autres... Sa misère seule l'occupe, et elle est tellement présente à ses yeux, que celle d'autrui n'attire plus son attention... *Obmutui et humiliatus sum,* dit David, je me suis tu et j'ai été humilié... Il voit les biens de son âme tellement taris, qu'il lui est impossible d'en parler... Cette Nuit rend aussi les âmes *soumises et obéissantes* dans la voie spirituelle. Se connaissant bien, non seulement elles écoutent volontiers l'enseignement qui leur est donné, mais sont avides de n'importe quel conseil ou quel ordre utile au devoir. La présomption affective d'autrefois a disparu. » On commence à comprendre profondément le *Beati pauperes spiritu.*

Remarquons que cette humilité spirituelle, qui est le

fruit de la contemplation infuse naissante, dépasse notablement celle que peuvent produire en nous l'examen de conscience et la méditation de nos grands devoirs. Sainte Thérèse parle tout à fait de même dans sa *Vie*, ch. xxxi (*Obras*, t. I, p. 257), où elle fait cette remarque : « Il faut, disent certains livres, *être indifférent au mal que l'on dit de nous, se réjouir même* plus que si l'on en disait du bien ; on doit faire peu de cas de l'honneur, être très détaché de ses proches... et quantité d'autres choses de ce genre. A mon avis, *ce sont là de purs dons de Dieu, ces biens sont surnaturels.* » Item *Chemin*, xii (*Obras*, t. III, p. 61) : « Si l'on a l'amour des honneurs et des biens temporels, on aura beau avoir pratiqué pendant des années l'oraison, ou pour mieux dire, la méditation, on n'avancera jamais beaucoup ; la parfaite oraison, au contraire, délivre de ces défauts. »

Or remarquons que ce sont toutes les âmes intérieures qui, en progressant, devraient finir par en être délivrées, non seulement celles qui sont dans la vie purement contemplative comme la carmélite, mais celles qui sont dans la vie mixte ou apostolique, et celles même de la vie active. C'est dire que pour toutes ces âmes la contemplation infuse, qui seule produit de tels fruits, est dans la voie normale de la sainteté, bien qu'elle soit accordée ou plus tôt ou plus tard, et de façon plus ou moins manifeste, selon notre vocation et le bon plaisir de Dieu.

L'humilité spirituelle, dont nous venons de parler, s'unit alors à *la confiance dans la prière* ; les supplications des psaumes ne sont plus des paroles usées par une récitation plus ou moins machinale, elles deviennent vraiment esprit et vie : « *Voce mea ad Dominum clamavi...* « *In die tribulationis meae Deum exquisivi, manibus meis* « *nocte contra eum; et non sum deceptus* : Ma voix s'é- « lève vers Dieu et je crie ; ma voix s'élève vers Dieu : « qu'il m'entende ! Au jour de ma détresse, je cherche le

« Seigneur; mes mains sont étendues la nuit sans se las-
« ser; mon âme refuse toute consolation (humaine). Je me
« souviens de Dieu et je gémis... O Dieu, tes voies sont
« saintes. *Deus in sancto via tua; quis Deus magnus sicut*
« *Deus noster; tu es Deus qui facis mirabilia.* »

Cette prière humble et confiante obtient la patience et la longanimité, vertus bien en situation au milieu des sécheresses et du vide, où il faut apprendre à persévérer en des exercices spirituels qui n'offrent ni consolation ni attrait (Cf. *Nuit obscure*, l. I, ch. XIII).

« En même temps grandit *la charité divine,* parce que l'âme n'agit plus pour satisfaire ce que le goût demande, mais pour Dieu seul » (ibid.). « Parfois, très souvent même, quand l'âme y pense le moins, qu'elle est serrée dans ses aridités, Dieu lui communique tout d'un coup quelque suavité spirituelle, un amour très pur, des lumières intellectuelles d'une grande délicatesse; et chacune de ces faveurs est d'un prix et d'une efficacité bien supérieurs à tout ce qu'elle a goûté auparavant. Il est vrai que l'âme au commencement n'en juge pas ainsi; cette influence spirituelle de Dieu étant alors très subtile, elle reste cachée aux sens » (ibid.).

Il y a là un passage manifeste de la charité affective qui se contente parfois de dire : « Seigneur! Seigneur ! » à la charité effective, qui oriente efficacement toute notre vie vers Dieu et nous fait entrer dans son royaume. Il y a là la vraie conformité à la volonté divine, dans les peines comme dans les joies; c'est l'amour profond de volonté qui se nourrit aussi bien du pain dur de la tribulation que du lait de la consolation.

Cet amour de Dieu, qui grandit avec celui du prochain, obtient de plus en plus ainsi la première place dans notre âme, grâce à l'esprit de sacrifice qui détruit ce qu'il y a en nous de déréglé, et qui nous fait aimer la destruction que Dieu y opère lui-même. Cet esprit de sacrifice nous

donne ainsi *la paix*, ou la tranquillité de l'ordre, parce qu'il réalise de plus en plus en nous l'ordre même de charité, en nous faisant aimer vraiment Dieu plus que nous-mêmes, et par-dessus tout. Ainsi le Seigneur commence à régner profondément sur toutes nos affections, les purifie, les ennoblit, les surnaturalise, et nous fait aimer en Lui tout ce qui est véritablement aimable.

« Finalement, ajoute saint Jean de la Croix, *ibid.*, ch. XIII, parce que l'âme se purifie ici des affections et appétits sensitifs, elle acquiert la liberté d'esprit, favorable à la réception des douze fruits du Saint-Esprit. » Leur énumération nous montre ce que doit être en nous le règne de Dieu : « charité, joie, paix, longanimité, patience, bonté, bénignité, mansuétude, foi, modestie, continence, chasteté » (Gal., v, 22). La sensualité étant tarie, les appétits n'y trouvent plus leur aliment et n'attirent plus l'âme; « il ne subsiste plus en elle, au milieu du vide et de la sécheresse, qu'une vive ardeur de servir Dieu, ardeur qui lui est extrêmement agréable ».

Ainsi l'âme triomphe peu à peu de ses trois ennemis : le démon, le monde et la chair; elle peut dire, avec le psalmiste (Ps. LXXII, 22), en parlant de l'état douloureux d'où elle sort :

« J'étais réduite à néant et sans intelligence, comme une brute devant toi, ô mon Dieu. Mais je serai à jamais avec toi; tu m'as saisi la main droite; par ton conseil tu me conduiras, et tu me recevras ensuite dans la gloire. Quel autre ai-je au ciel que toi? Avec toi, je ne désire rien sur la terre... Être uni à Dieu, c'est mon bonheur; en toi je mets ma confiance, afin de raconter toutes tes œuvres. »

Tels sont les principaux effets de la purification passive des sens, qui a pour but de spiritualiser en quelque sorte notre sensibilité, de la soumettre à l'esprit, comme la purification passive de l'esprit aura pour fin de le surnaturaliser tout à fait, de le soumettre foncièrement à Dieu, de

le rendre pour ainsi dire déiforme, en vue de l'union divine, qui est, chez les parfaits, le prélude normal de celle de l'éternité (1).

(1) C'est la même doctrine qui nous est enseignée dans le *Dialogue* de SAINTE CATHERINE DE SIENNE, ch. III (4) : « Tu me demandes... de t'accorder la volonté de me connaître et de m'aimer, moi la Vérité souveraine. Si tu veux parvenir à la connaissance parfaite, *si tu veux me goûter, moi la Vérité éternelle,* voici la voie : *Ne sors jamais de la connaissance de toi-même* et demeure abaissée dans la vallée de l'humilité... La connaissance de toi-même t'inspirera l'humilité, en te découvrant que *par toi-même tu n'es pas,* et que l'être tu le tiens de moi qui t'aimais, toi et les autres, avant que vous ne fussiez. C'est cet amour ineffable que j'eus pour vous, qui, voulant vous créer à nouveau en grâce, me fit vous laver et régénérer dans le sang de mon Fils unique, répandu avec un si grand feu d'amour. C'est ce sang qui enseigne la Vérité à celui qui a dissipé la nuée de l'amour-propre par la connaissance de soi-même. Point d'autre moyen de la connaître. — L'âme s'embrase dans cette connaissance de soi-même d'un amour ineffable. Cet amour la tient en peine continuelle; non pas une peine afflictive qui abat ou dessèche l'âme, mais plutôt qui la nourrit. Elle a connu ma Vérité et en même temps sa propre faute, son ingratitude; elle en éprouve une sainte douleur... et est disposée à tout souffrir pour la gloire de mon nom. »

CHAPITRE IV

Les épreuves qui accompagnent ordinairement la nuit des sens

Quand il s'agit d'un état intérieur, il faut distinguer de ce qui le constitue essentiellement les phénomènes qui assez souvent l'accompagnent; c'est ainsi que des paroles intérieures, des visions, et l'extase, peuvent accompagner l'union mystique sans la constituer formellement, puisque celle-ci dure alors que ces phénomènes transitoires ont disparu. Il en est de même des afflictions qui accompagnent assez généralement la purification passive des sens; celle-ci se fait par la soustraction de la grâce sensible et l'influx purement spirituel des dons du Saint-Esprit, surtout du don de science, qui nous montre le vide des choses créées, et du don de force, qui fait naître en nous la faim et la soif de la justice; mais à cette purification douloureuse s'ajoutent d'habitude des *tentations contre la chasteté et la patience*, tentations permises par Dieu pour provoquer une vigoureuse réaction de ces vertus de la sensibilité, pour affermir par suite ces vertus, les enraciner davantage et assurer par là une purification plus profonde de la sensibilité, où elles se trouvent et qu'elles doivent soumettre de plus en plus à la droite raison et à la vie de la grâce. A cela s'ajoutent aussi parfois la perte de certains biens temporels, de la fortune, des honneurs, d'amitiés auxquelles on s'arrêtait trop; quelquefois aussi la maladie nous est providentiellement envoyée pour nous rappeler que par nous-mêmes nous ne pouvons rien.

Mais il importe de distinguer ici, comme le fait saint Jean de la Croix (*Nuit obscure*, l. I, ch. XIV), la forme accentuée que prennent ces afflictions chez les âmes relativement peu nombreuses que Dieu fera passer ensuite par la nuit de l'esprit, et la forme atténuée qui se rencontre chez d'autres. « S'il s'agit de natures faibles, dit le saint (*ibid.*), Dieu les traite sans rigueur par de légères tentations, mais la compensation se trouve dans une Nuit obscure prolongée. Et pour les empêcher de se décourager, il donne parfois au sens quelque soulagement agréable; ce qui fait que ces âmes s'attardent, ne se purifient que lentement, ou même n'arrivent jamais au but. Elles ne sont entièrement ni dans la Nuit ni hors de la Nuit, elles ne monteront pas plus haut, mais Dieu veut les conserver dans l'humilité et la connaissance de soi; c'est pourquoi il fait alterner les sécheresses et les tentations avec des répits de consolation. » — Nous indiquerons d'abord la forme atténuée de ces épreuves et noterons ensuite l'autre plus accentuée, qui annonce la nuit de l'esprit chez les âmes que Dieu a décidé de conduire effectivement à la pleine perfection de la vie chrétienne

***

Pourquoi ces tentations sont-elles permises par Dieu?

Pour bien entendre sur ce point la doctrine traditionnelle, il faut se rappeler, comme l'enseignent saint Thomas et la généralité des théologiens, qu'il y a en nous, très au-dessous de l'intelligence et de la volonté, qui sont d'ordre purement spirituel ou immatériel, des facultés essentiellement unies à l'organisme, comme celles de l'animal : les sens, l'imagination, la mémoire sensible et aussi *l'appétit sensitif*, qui est appelé *concupiscible* en tant qu'il se porte vers le bien sensible délectable, et *irascible* en

tant qu'il est incliné vers le bien sensible ardu ou difficile à obtenir. Ce sont les deux formes de la sensibilité chez l'homme et chez l'animal; d'elles dérive toute la gamme des émotions très variées suivant que le bien sensible est présent ou absent, ou selon qu'il paraît accessible ou inaccessible. Du concupiscible procèdent ainsi les passions contraires de l'amour et de la haine, du désir et de l'aversion, de la joie et de la tristesse; de l'irascible procèdent celles de l'espoir et du découragement, de la crainte, de l'audace et de la colère (1).

Pour modérer ces passions selon la règle de la droite raison, l'homme doit acquérir par la répétition des actes les vertus de tempérance, sobriété et chasteté, et aussi celles de force et de patience. Les premières sont comme une participation de la lumière de la raison dans le concupiscible, les secondes disciplinent de même l'irascible.

Mais le chrétien doit vivre non pas seulement comme un être raisonnable, mais comme un fils de Dieu; il doit soumettre les passions de sa sensibilité non pas seulement à la droite raison telle que l'ont conçue les philosophes, mais à la vie de la grâce, et aux vertus théologales de foi, d'espérance et de charité. C'est pourquoi il a reçu au baptême des vertus morales infuses de tempérance, sobriété et chasteté, de force et de patience, qui sont, en notre sensibilité, non pas seulement une participation de la lumière de la raison, mais une participation toute surnaturelle de la vie intime de Dieu, comme il apparaît dans la force des martyrs ou dans la pureté absolue des vierges consacrées au Seigneur.

Pour que la sensibilité soit profondément purifiée, il faut donc que les vertus morales acquises et les vertus morales infuses, dont elle est le siège, soient tout à fait enracinées en elle; il faut que ces vertus la perfectionnent

(1) Cf. saint Thomas, I^a, q. 80 et 81; I^a II^ae, q. 23, a. 4; q. 25, a. 3, 4.

de plus en plus, la déterminent à suivre de mieux en mieux la règle de la raison et celle de la foi, en l'éloignant pour autant du mal par excès ou du mal par défaut, de l'audace téméraire et de la lâcheté, de la luxure et de l'insensibilité qui dénoterait un manque de cœur.

Or la lutte contre la tentation est ce qui nous oblige le plus à faire des actes énergiques de ces vertus, et par là même celles-ci s'enracinent profondément dans la sensibilité labourée et bouleversée; elles deviennent en elle comme des germes très féconds de vie raisonnable et de vie divine. Ainsi conçue, cette lutte contre la tentation a quelque chose de très grand et de très beau. Sans elle, nous nous contentons souvent du moindre effort, d'actes vertueux peu intenses, faibles, *remissi*, disent les théologiens, c'est-à-dire inférieurs au degré où la vertu se trouve en nous : ayant trois talents, nous agissons comme si nous n'en avions qu'un ou deux, à la manière d'un homme intelligent mais paresseux, qui réussit souvent moins bien qu'un autre peu intelligent mais très appliqué. Quel est le fruit de ces actes de vertu peu généreux? Nous l'avons déjà noté, selon saint Thomas, ils n'augmentent pas la vertu acquise, dont ils procèdent : cette augmentation ne se produira que lorsque nous ferons un acte plus intense de cette vertu (1). De même, bien que chez le juste ces actes bons mais trop faibles soient méritoires, ils n'obtiennent *pas aussitôt* l'augmentation de la charité et des vertus infuses; cette augmentation ne sera donnée par Dieu qu'à la suite d'un acte plus généreux, proportionné au degré où ces vertus infuses se trouvent en nous (2).

(1) Cf. saint Thomas, I^{a} II^{ae}, q. 52, a. 3 : « Si intensio actus *proportionaliter aequetur* intensioni habitus, vel etiam superexcedat, quilibet actus vel auget habitum, vel disponit ad augmentum ipsius... Si vero intensio actus *proportionaliter deficiat* ab intensione habitus, talis actus non disponit ad augmentum habitus, sed magis ad diminutionem ejus. »

(2) II^{a} II^{ae}, q. 24, a. 6, ad 1^{um} : « Quilibet actus charitatis meretur vitam

Bien plus, les actes vertueux trop faibles disposent *indirectement* au péché véniel, en ce sens qu'ils ne combattent pas autant qu'il conviendrait certaines inclinations déréglées, qui peu à peu se développent et qui finiront peut-être un jour par prendre le dessus.

Lorsque vient la tentation, Dieu ne permet pas que nous soyons tentés au-delà de nos forces aidées par la grâce, parce qu'alors le péché serait inévitable et il ne serait plus péché, comme il arrive lorsque la raison est tout à fait obnubilée par un mouvement subit de passion violente. Mais bien qu'elle ne dépasse pas nos forces, la tentation nous met dans la nécessité de ne pas nous contenter de faibles actes de vertu ; nous devons lutter de tout notre cœur et de toutes nos forces, en implorant le secours divin. Par là, si nous sommes fidèles à la grâce, nous faisons des actes très méritoires, parfois héroïques, qui enracinent les vertus acquises et qui nous obtiennent *aussitôt* une augmentation proportionnée des vertus infuses. C'est pourquoi l'ange Raphaël dit à Tobie : « *Parce que tu étais agréable à Dieu, il a fallu que la tentation t'éprouvât* » (Tobie, XII, 13). Lorsqu'elle arrive, nous recevons un secours proportionné, mais il faut être vigilant pour ne pas manquer à cette grâce. « *Ainsi donc*, dit saint Paul, *que celui qui croit être debout prenne garde de tomber... Dieu, qui est fidèle, ne permettra pas que vous soyez tentés au-delà de vos forces; mais, avec la tentation, il ménagera aussi une heureuse issue en vous donnant le pouvoir de la supporter* » (I Cor., X, 12). Le Seigneur, qui est fidèle, nous donnera la force pour que nous ne soyons pas vaincus, la grâce pour mériter dans cette lutte,

aeternam, non quidem statim exhibendam, sed suo tempore. Similiter etiam quilibet actus charitatis *meretur* charitatis augmentum, *non tamen statim augetur*, sed quando aliquis *conatur* ad hujusmodi augmentum. »

la constance pour triompher et tirer ainsi profit de la tentation elle-même; de sorte que, si elle vient du démon, le Seigneur fera servir sa mauvaise influence elle-même à la purification de notre âme. Sans doute le démon pourrait nous abattre, si la chose lui était permise; mais « le Seigneur donne de la force à celui qui est épuisé et redouble la vigueur de celui qui est défaillant » : *dat lasso virtutem, et his qui non sunt, fortitudinem et robur multiplicat* (Isaïe, XL, 29). « Les jeunes gens, continue le prophète, se fatiguent et se lassent, les jeunes hommes chancellent; mais ceux qui se confient en Dieu prennent de nouvelles forces; ils élèveront leur vol comme des aigles; ils courront et ne se fatigueront point; ils marcheront et ne se lasseront point » (ibid.).

L'âme s'aguerrit dans ces passages difficiles. Certes la tentation ne doit pas être désirée, car elle n'est pas utile en soi, comme un moyen en vue d'une fin; elle n'est utile que de façon accidentelle, comme une occasion de prière plus pressante pour obtenir le secours divin, et d'effort plus généreux (1). En ce sens on comprend bien la parole de l'Ecclésiastique (XXXIV, 9) : « *Celui qui n'a pas été tenté, que sait-il?* » Il ne sait pas sa faiblesse, sa misère; il ne sait pas non plus pratiquement tout ce que peut en nous la grâce divine. Au contraire, celui qui est tenté connaît sa fragilité et apprend à dire avec saint Paul : *Cum enim infirmor, tunc potens sum* : C'est lorsque je suis faible que je suis fort; car je cesse de m'appuyer sur moi-même, pour mettre toute ma confiance en Dieu. C'est pourquoi l'apôtre saint Jacques (I, 2) nous dit : « *Ne voyez qu'un sujet de joie, mes frères, dans les épreuves de toute sorte qui tombent sur vous; sachant que l'épreuve de votre foi produit la patience. Mais que la*

(1) Cf. saint Thomas, III[a], q. 41, a. 2, ad 2.

patience soit accompagnée d'œuvres parfaites, afin que vous soyez parfaits et accomplis, ne laissant à désirer en rien. » — Celui, dit saint Augustin, qui permet au démon de nous tenter, nous fait au même instant miséricorde, en nous donnant la force de lutter et de vaincre, si nous lui demandons humblement son secours. Ceux-là ne brûlent pas dans la fournaise, qui ne s'exposent pas au vent de l'orgueil, mais qui se tiennent humblement à l'abri sous le secours de Dieu. Saint Jacques dit encore (*ibid.*, 1, 12) : « *Heureux l'homme qui supporte l'épreuve! Devenu un homme éprouvé, il recevra la couronne de vie que Dieu a promise à ceux qui l'aiment.* »

Notre-Seigneur lui-même a voulu être tenté, pour nous apprendre à être vigilants et prudents en ces moments difficiles, pour nous donner un exemple de générosité, pour augmenter notre confiance et nous mériter le secours nécessaire pour la victoire (1). On comprend aussi par là que le démon jalouse et tente plus directement les meilleurs (2), car il a plus d'intérêt à empêcher leur progrès, qui entraîne celui de plusieurs autres, et il commence à les tenter sur des petites choses pour les conduire à des fautes graves.

Nous nous arrêterons surtout aux tentations contre la chasteté et la patience, parce que les premières sont celles qui d'habitude inquiètent le plus, et que la chasteté est une des formes les plus belles de la tempérance; quant aux secondes, elles se présentent fréquemment, puisque la patience a pour but de nous faire supporter raisonnablement et chrétiennement les contrariétés quotidiennes, tandis que la force proprement dite ne s'exerce que dans les grands dangers (3).

(1) Cf. saint Thomas, III^a, q. 41, a. 4.
(2) III^a, q. 41, a. 2 : « Diabolus ad meliora tendentibus invidet. »
(3) II^a II^ae, q. 123 et 136.

*
* *

La convoitise et la grâce

Des premières tentations parle l'apôtre saint Jacques lorsqu'il nous dit (1, 14) : « *Chacun est tenté par sa propre convoitise, qui l'amorce et l'entraîne. Ensuite la convoitise, lorsqu'elle a conçu, enfante le péché; et le péché, lorsqu'il est consommé, engendre la mort.* Ne vous abusez pas, mes frères bien-aimés. *Tout don excellent, toute grâce parfaite, descend d'en haut, du Père des lumières, en qui n'existe aucune vicissitude, ni ombre de changement.* »

D'après ce texte, lorsque la tentation commence indépendamment de notre volonté, tant que « la convoitise n'a pas conçu », c'est-à-dire tant qu'elle n'a pas obtenu notre consentement, il n'y a pas péché; il peut même y avoir mérite, si le juste lui résiste aussitôt (1). Mais si la convoitise conçoit ou obtient notre consentement, elle enfante le péché, et celui-ci, lorsqu'il est grave, donne la mort à l'âme ou la prive de la vie surnaturelle de la grâce.

Rares sont les âmes qui n'ont jamais éprouvé ces tentations; on cite sainte Thérèse, qui, interrogée par ses filles sur ce point, ne pouvait leur donner de conseils, car elle ignorait ce mal, aussi les renvoyait-elle à des sœurs plus anciennes. Saint Thomas, après une première victoire remportée dans sa jeunesse contre un de ces assauts, en fut délivré aussi pour toujours, pour vaquer plus librement à la contemplation des choses divines qu'il devait enseigner aux autres.

(1) Cf. saint Thomas, I* II**, q. 80, a. 3, ad 3 : « Concupiscentia carnis contra spiritum, quando ratio ei actualiter resistit, non est peccatum, sed materia exercendae virtutis. »

Beaucoup éprouvent, au contraire, ces tentations, particulièrement pendant la purification passive des sens. Et comme ils aiment déjà assez vivement la pureté du corps et de l'âme, ils sont comme torturés intérieurement, en voyant leur imagination souillée, leur sensibilité agitée et enflammée sous le souffle d'un vent violent. « La Nuit des sens, dit saint Jean de la Croix, se complique de souffrances particulières, de tentations des sens dont la durée généralement longue n'est pas la même pour tous. Alors se manifeste pour quelques-uns l'ange de Satan, ou l'esprit de fornication, pour les tourmenter par de fortes et abominables tentations, suggérant les pensées honteuses, inquiétant l'imagination par des représentations très vives, ce qui est, pour ceux qui en sont l'objet, une douleur pire que la mort » (*Nuit obscure*, l. I, ch. 14).

Il n'est pas rare en effet que des âmes intérieures, particulièrement gardées dans leur enfance et leur adolescence, après avoir passé plusieurs années sans presque aucun trouble du côté des sens, voient un jour surgir ces violentes tentations, et cela pour plusieurs mois ou même plusieurs années, avec des intervalles de calme. Si l'on trouve en ces âmes *les trois signes* de la nuit des sens que nous avons expliqués plus haut, cette épreuve nouvelle est une confirmation. Aussi ces âmes ne doivent point se décourager, c'est au contraire le commencement d'une vie spirituelle supérieure, et leur directeur doit leur en donner la ferme assurance, en les exhortant à se montrer vaillantes.

Cela fait penser à ce que saint Paul nous dit de lui-même (II Cor., XII, 7) : « De crainte que l'excellence de ces révélations (que j'ai reçues) ne vînt à m'enfler d'orgueil, il m'a été mis une épine dans ma chair, un ange de Satan pour me souffleter (afin que je ne m'enorgueillisse point). A son sujet, trois fois j'ai prié le Seigneur de l'écarter de moi, et il m'a dit : « Ma grâce te suffit, car c'est

« dans la faiblesse que ma puissance se montre tout « entière. » Je préfère donc bien volontiers me glorifier de mes faiblesses, afin que la puissance du Christ habite en moi. C'est pourquoi je me plais dans les faiblesses, dans les opprobres, dans les nécessités, dans les persécutions, dans les détresses, pour le Christ; car lorsque je suis faible, c'est alors que je suis fort. » Des faits semblables se relèvent dans la vie des Pères du désert, dans celle de saint Jérôme, de saint Benoît, de sainte Catherine de Sienne, de la Bienheureuse Angèle de Foligno, de saint Alphonse de Ligori et de beaucoup d'autres saints.

Saint Thomas (1) nous dit, pour expliquer ce témoignage de saint Paul : « Souvent un sage médecin, pour guérir d'une maladie grave ou pour l'empêcher, en provoque une autre moins dangereuse, par exemple pour guérir du spasme il provoque la fièvre. Le bienheureux Apôtre nous montre que le médecin des âmes, Notre-Seigneur Jésus-Christ, agit de même avec lui. Pour guérir de graves maladies spirituelles, ou pour nous prémunir contre elles, ce très grand médecin des âmes permet que la plupart de ses élus et même les plus élevés soient gravement affligés dans leur corps; il permet même quelquefois, pour guérir certains de fautes très graves, qu'ils tombent dans des fautes moindres même mortelles. Or parmi tous les péchés le plus grave est l'orgueil; comme la charité, qui nous unit à Dieu, est la racine des vertus, la superbe, qui nous détourne de Dieu, est la racine de tous les vices... Elle nous porte à désirer notre propre excellence, *sans la subordonner à Dieu*; par là elle nous sépare de Lui, et elle est la racine de tous les autres vices... c'est pourquoi Dieu résiste aux superbes. Et, parce que les bons courent à certains égards plus parti-

(1) *Exposit. in II Epist., ad Cor.*, c. XII, lect. 3.

culièrement le risque de s'enorgueillir, à cause du bien qui est en eux, le Seigneur permet quelquefois qu'une partie de ce bien soit empêchée dans ses élus, soit par l'infirmité, soit par quelque défaut, ou même par un péché mortel; ils sont ainsi conduits à s'humilier et à reconnaître que par leurs propres forces il ne peuvent pas rester debout. » Saint Thomas d'Aquin ajoute que la tentation fut ainsi permise pour saint Paul afin de l'empêcher de s'enorgueillir de sa vocation exceptionnelle, de ses lumières surnaturelles, de ses travaux apostoliques, de sa virginité, de sa science; le Seigneur lui donna ainsi un remède pour le préserver de l'orgueil. C'est bien ce qu'il reconnaît lui-même : « De crainte que l'excellence de ces « révélations ne vînt à m'enfler d'orgueil, il m'a été mis « une épine dans ma chair, un ange de Satan pour me « souffleter. »

Si saint Paul eut recours alors à la supplication, que ne devons-nous pas faire nous, plus faibles que lui, en de pareils moments? Nous savons comment il fut exaucé. Le malade, qui ne connaît pas bien ce en quoi consiste sa maladie, supplie souvent le médecin de lui enlever le révulsif énergique qui le fait souffrir; mais le médecin, qui veut lui rendre la santé, ne l'écoute pas. Ainsi fit le Seigneur à l'égard de saint Paul, il lui donna plus qu'il ne demandait; il ne fit pas cesser l'épreuve, mais lui accorda son secours pour l'empêcher de faiblir et le faire triompher de la tentation. « Ma grâce te suffit, lui dit-il; car c'est dans la faiblesse que ma puissance se montre tout entière. » On voit en cela, dit saint Jérôme, la bonté de Dieu, qui souvent ne nous accorde pas ce que nous demandons, pour nous donner ce qui est meilleur encore, ce que nous devons préférer.

Pour résister à ces tentations contre la chasteté, les auteurs spirituels recommandent, avec la prière et le travail, une grande dévotion à Marie. Ce point a été admi-

rablement développé par le Bienheureux Grignon de Montfort dans son *Traité de la vraie dévotion à la sainte Vierge*. Il nous dit qu'elle doit être une dévotion intérieure, tendre, sainte, constante et désintéressée ; qu'elle consiste dans une parfaite consécration de tout nous-mêmes à Jésus par Marie ; consécration qui est une parfaite rénovation des vœux du baptême et qui nous fait abandonner à Marie tout ce qu'il y a de communicable dans nos bonnes œuvres et nos prières, pour qu'elle en fasse profiter les âmes selon son bon plaisir. Faisant précisément allusion aux purifications passives, le bienheureux ajoute (ch. IV, a. 5) : « On peut, à la vérité, arriver à *l'union divine* par d'autres chemins ; mais ce sera *par beaucoup plus de croix et de morts étranges* et avec beaucoup plus de difficultés, que nous vaincrons difficilement. Il faudra passer par des nuits obscures, par des combats et des agonies étranges, par des montagnes escarpées, par des épines très piquantes et des déserts affreux. Mais par le chemin de Marie, on passe plus doucement et plus tranquillement. On y trouve, à la vérité, de grands combats à donner et de grandes difficultés à vaincre ; mais cette bonne Mère et Maîtresse se rend si proche et si présente à ses fidèles serviteurs, pour les éclairer dans leurs ténèbres, pour les éclaircir dans leurs doutes, pour les affermir dans leurs craintes, pour les soutenir dans leurs combats et leurs difficultés, qu'en vérité ce chemin virginal pour trouver Jésus-Christ est un chemin de roses, en comparaison des autres chemins. » Marie auxiliatrice nous protège en particutier contre les ruses et les tentations du démon, et nous fait tirer grand profit de cette lutte qu'elle nous rend à la fois *plus facile* et *plus méritoire* ; plus facile, parce qu'elle nous aide dans l'épreuve ; plus méritoire parce qu'elle nous obtient, pour combattre vaillamment, une plus grande charité, qui est le principe même du mérite.

*
* *

Les fruits de la patience et de la mansuétude

De même que la lutte dont nous venons de parler enracine la vertu de chasteté dans la sensibilité portée à la convoitise, qu'elle soumet ainsi et de plus en plus à la droite raison et à la vie de la grâce, l'exercice de la patience et de la mansuétude contribue à discipliner cette autre partie de notre sensibilité, qui s'appelle l'*irascible*, facilement prompt à la colère (1).

C'est pourquoi, pendant la purification passive des sens, Dieu permet assez souvent des tentations contre ces vertus de patience et de douceur; ce sont des contrariétés imprévues et renouvelées, des traverses, des contradictions, parfois des persécutions, dont il faut bien veiller à ne pas exagérer l'importance.

Ici se vérifie à des degrés divers le mot de saint Paul (II Tim., III, 12) : « *Tous ceux qui veulent vivre avec piété dans le Christ Jésus auront à souffrir persécution* », ou tout au moins souffriront à la vue du péché, qui s'oppose au règne de Dieu dans les âmes. La croix ne manque à personne pour parvenir à la vraie sagesse. Platon et Aristote disaient que bien peu y parviennent, par les moyens humains qu'ils indiquaient et qui ne sont pas à la portée de tous. Notre-Seigneur, lui, dit à tous : « Si quelqu'un veut me suivre, qu'il se renonce et qu'il porte sa

(1) Selon saint Thomas, la mansuétude, qui réprime la colère, nous rend maîtres de nous-mêmes et nous prépare ainsi à la connaissance de Dieu, est dans l'irascible (III[a], q. 15, a. 2).

La patience, sans être dans l'irascible, contribue beaucoup à le discipliner. Cf. II[a] II[ae], q. 136, a. 4, ad 4 : « Fortitudo est proprie in irascibili, patientia autem in concupiscibili (ut homo laudabiliter se habeat in patiendo tristitias seu contrarietates). Nec hoc impedit quin patientia sit pars fortitudinis, quia adjunctio virtutis ad virtutem non attenditur secundum subjectum, sed secundum materiam vel formam. »

croix. » De fait, cette croix, surnaturellement portée avec patience et amour, apprend de plus en plus le sens profond des mystères du salut.

« Principalior actus fortitudinis est *sustinere*, id est immobiliter sistere in periculis, quam *aggredi* », dit saint Thomas (IIª IIᵃᵉ, q. 123, a. 6). L'acte principal de la force ne consiste pas à attaquer dans un élan d'audace où le tempérament a une grande part, mais à réprimer la crainte par la raison et la volonté, à rester ferme sous l'attaque, à soutenir longtemps l'assaut sans se laisser décourager, à *subir la passion* sans faiblir moralement, à lasser l'adversaire à force de constance, comme le firent les martyrs. Il est plus difficile en effet de réprimer la crainte que de modérer l'audace, de supporter sans défaillance un mal présent, que de s'élancer contre un mal qui ne nous atteint pas encore. Or cet acte principal de la force, *sustinere*, *supporter*, se retrouve d'une certaine manière dans la patience, non plus à l'égard des grands dangers, mais par rapport aux contrariétés quotidiennes, car la patience nous fait supporter chrétiennement la tristesse qu'elles nous causent, et la douceur qui l'accompagne, en réprimant la colère, nous rend maîtres de nous-mêmes, nous empêche de répondre avec vivacité et aigreur aux vérités qu'on vient de nous dire, et nous prépare ainsi à la connaissance de Dieu, Vérité suprême (cf. S. Thomas, IIª IIᵃᵉ, q. 157, a. 4). C'est ce que Notre-Seigneur nous enseigne en nous disant : *Bienheureux les doux, car ils posséderont la terre*, et d'abord la terre de leur âme, si l'on peut dire; car la mansuétude, qui réprime la colère au milieu des contradictions, nous donne une grande possession de nous-mêmes, inspirée par la foi, par l'amour de Dieu et du prochain. Toutes ces vertus grandissent ensemble, lorsque, au lieu de céder aux tentations d'impatience et d'irritation, nous y résistons fermement. « La patience porte des roses », dit un vieux

proverbe. C'est elle qui fait dire à Job privé de tous ses biens et tombé gravement malade : « Le Seigneur m'avait donné tous ces biens, il les a repris; béni soit son nom! « *Dominus dedit, Dominus abstulit; sit nomen Domini benedictum.* » Il faut d'une façon analogue pratiquer la patience dans la nuit des sens; elle dispose ainsi à la contemplation naissante.

Les contradictions qu'on rencontre plus spécialement dans cette période de la vie spirituelle sont d'autant plus pénibles qu'elles viennent, non pas seulement des méchants, mais des bons et surtout des frères et des amis, de ceux auxquels on s'est particulièrement dévoué.

Lorsque cette contradiction n'afflige que nous-mêmes, il convient de se rappeler ici la parole du Seigneur : « Si quelqu'un te frappe sur la joue droite, présente-lui encore l'autre. » Souvent cette douceur gagne à Dieu l'âme de l'adversaire irrité, ce qui est mieux que de défendre nos propres droits en nous irritant nous-mêmes : « Ne réponds pas à l'insensé selon sa folie, de peur de lui ressembler toi-même », disent les Proverbes, xxvi, 4.

Le même livre dit pourtant au même endroit, sitôt après : « Réponds à l'insensé selon sa folie, de peur qu'il ne se regarde comme sage. » Ceci s'applique lorsqu'il convient de répondre à l'injure soit pour le bien même de l'adversaire, soit pour défendre le bien commun d'une famille, d'un pays, de l'Église, selon le droit de légitime défense (1).

Parfois des contradictions sans fondement viennent des bons et d'une bonne intention de leur part; c'est particulièrement douloureux, car celui qui est éprouvé ainsi se demande si ceux qui l'affligent, étant donnée leur bienveillance habituelle, n'ont pas raison. Cette purification

(1) Cf. saint Thomas, IIª IIæ, q. 72, a. 3 : « Utrum aliquis debeat contumelias sibi illatas sustinere, an contumeliosos reprimere. » — Item IIª IIæ, q. 108, a. 1 : « Utrum vindicatio sit licita. »

est d'autant plus pénible que ceux qui jugent ainsi très sévèrement sont plus nombreux. Sainte Thérèse connut cette épreuve lorsque plusieurs prêtres et religieux, quelques-uns même de ses confesseurs, crurent qu'elle était trompée par le démon et commencèrent à s'éloigner d'elle. Son angoisse était grande, d'autant qu'à certains égards elle se jugeait par humilité plus sévèrement que ses juges.

La persécution qui vient des amis est, cela va sans dire, d'autant plus douloureuse qu'on leur est plus attaché et qu'on leur a fait plus de bien : « Ce n'est pas un ennemi qui m'outrage, dit le Psalmiste; je le supporterais; ce n'est pas un adversaire qui s'élève contre moi : je me cacherais devant lui. Mais toi, tu étais un autre moi-même, mon confident et mon ami; nous vivions dans une douce intimité, et nous allions ensemble à la maison de Dieu » (Ps. LIV, 13). Cette trahison est une des choses les plus difficiles à porter, et l'esprit du mal s'en sert quelquefois pour introduire les pires divisions parmi les fidèles et dans les communautés.

Alors peut se présenter la tentation de maudire (1). Le démon cherche aussi parfois à porter au blasphème (2).

(1) Saint Thomas dit à ce sujet (II^{a} II^{ae}, q. 76, a. 1) que maudire un ennemi ou lui souhaiter du mal est toujours un péché, lorsqu'on veut ce mal d'autrui en lui-même, par rancune; il en serait autrement si, sous une inspiration spéciale que reçurent parfois les prophètes, on lui souhaitait un mal physique, comme une maladie, pour qu'il y trouve l'occasion de devenir meilleur ou pour qu'il ne puisse plus nuire aux autres.

(2) Cf. saint Jean de la Croix, *Nuit obscure*, l. I, ch. XIV : « Dans cette Nuit (des sens) il en est qui sont surtout assaillis par l'esprit de blasphème; il trouble sans répit raisonnements et pensées, sous forme d'intolérables formules blasphématoires qui peuvent si fortement impressionner l'imagination, que la langue paraît en prononcer les mots. Ce tourment leur est très pénible. — D'autres fois, ils sont assaillis par l'abominable esprit, dit : *spiritus vertiginis*,... il les remplit de mille scrupules, de perplexités si embrouillées... que rien ne peut les satisfaire, qu'ils ne peuvent se décider ni à suivre un conseil, ni céder à un raisonnement. C'est là un des plus durs aiguillons, une des plus grandes

Job ainsi éprouvé entendit sa femme lui dire : « Tu persévères encore dans ta simplicité! Maudis Dieu et meurs! » Il répondit : « Tu parles comme une femme insensée. Nous recevons de Dieu le bien, pourquoi n'en recevrions-nous pas aussi l'affliction? » (Job, II, 10). Le charitable Tobie, devenu aveugle, continuait de même à rendre grâces à Dieu tous les jours; il entendit ses amis et sa femme lui dire aussi : « Il est manifeste que ton espérance est vaine; voilà ce que t'ont rapporté tes aumônes. » — « Ne parlez pas ainsi, répondit-il, car nous sommes les enfants des saints, et nous attendons cette vie que Dieu doit donner à ceux qui ne lui retirent jamais leur fidélité... Vous êtes juste, Seigneur; justes sont tous vos jugements, et toutes vos voies sont miséricorde, vérité et justice. Et maintenant Seigneur, souvenez-vous de moi; ne tirez pas vengeance de mes péchés et ne rappelez pas en votre mémoire mes offenses et celles de mes ancêtres » (Tobie, II, 18; III, 1). Telle est l'humilité et la componction du cœur, qui sont le fruit d'une pareille épreuve.

Rappelons-nous aussi comment David répondit à la malédiction de Seméi : « Laissez-le maudire, car Jahvé le lui a ordonné. Peut-être Jahvé regardera-t-il mon affliction, et me fera-t-il du bien, en retour de la malédiction d'aujourd'hui » (II Reg., XVI, 1 1).

Une des épreuves les plus dures qui se présentent parfois à ce moment est la contradiction qui vient des supérieurs, et de supérieurs bien intentionnés. Préoccupés surtout du bien commun, du point de vue où ils le conçoivent, ils peuvent méconnaître certains attraits spirituels qui pourtant viennent de Dieu. L'esprit de foi doit nous montrer en cette occurrence quelque chose de providentiel. Si alors l'âme éprouvée obéit humblement et héroï-

horreurs de cette Nuit... Telles sont les tempêtes et souffrances spéciales que Dieu envoie d'ordinaire pendant la Nuit des sens au petit nombre de ceux qu'il désire introduire dans l'autre. »

quement, elle montre qu'elle est conduite par l'esprit de Dieu (1).

C'est au milieu de ces contradictions qu'il faut de l'humilité, de la patience et de la mansuétude ; et le Seigneur permet précisément ces épreuves pour que nous fassions des actes très méritoires de ces vertus, qui peuvent être décuplées dans ce saint labeur. A certains moments, c'est comme une grêle qui tombe sur l'âme éprouvée, mais c'est une grêle de diamants. Le Seigneur a dit à ses disciples, en leur annonçant qu'ils auraient beaucoup à souffrir : « Cependant pas un cheveu de votre tête ne se perdra : par votre patience, vous sauverez vos âmes » (Luc, xxi, 19). — « Bienheureux ceux qui souffrent persécution pour la justice, car le royaume des cieux est à eux. Heureux serez-vous lorsqu'on vous insultera, vous persécutera, et qu'on dira faussement toute sorte de mal contre vous, à cause de moi. Réjouissez-vous et soyez dans l'allégresse, car votre récompense est grande dans les cieux » (Matth., v, 33). De fait, les Apôtres, après avoir été battus de verges, sortirent du sanhédrin, « joyeux d'avoir été jugés dignes de souffrir des opprobres pour le nom de Jésus » (Act., v, 41). Ils acceptèrent la croix non seulement avec résignation, mais avec reconnaissance et avec amour, et ces souffrances, ainsi supportées, fécondèrent grandement leur apostolat.

L'âme ainsi éprouvée doit dire au Seigneur : « *Bonum mihi est Domine, quia humiliasti me :* Il est bon pour moi, ô Maître, d'avoir été ainsi humilié » (P. cxviii, 71). Et lorsque le calme sera revenu, elle verra le fruit de l'é-

(1) L'obéissance ne requiert pas nécessairement la conformité du jugement *spéculatif* sur la chose prise en soi ou sur la doctrine diversement interprétée, mais elle requiert la conformité du *jugement pratique* et *de la volonté* à l'ordre légitimement donné par le supérieur. Lui-même pourra changer d'idée, et son successeur pourra voir les choses autrement; mais tant que l'ordre subsiste, il faut juger pratiquement : c'est là pratiquement ce que je dois *faire*.

preuve et pourra dire à Dieu : « Qu'elle est grande la bonté que tu tiens en réserve pour ceux qui te craignent, que tu témoignes à ceux qui mettent en toi leur refuge... Tu les mets à couvert, dans l'asile de ta face, contre les machinations des hommes. Tu les caches dans la tente à l'abri des langues qui les attaquent. Béni soit Dieu!... Je disais dans mon trouble : « Je suis rejeté loin de ton regard! » Mais tu as entendu la voix de mes supplications, quand j'ai crié vers toi » (Ps. xxx, 20).

Ce qui est dit ici de la purification de l'âme est vrai aussi des familles religieuses, qui sont particulièrement éprouvées au moment de leur fondation. Dans l'un et l'autre cas, il faut que se vérifie la prédiction de Notre-Seigneur : « Tout homme qui entend les paroles que je viens de dire et les met en pratique, sera comparé à un homme sage, qui a bâti sa maison sur le roc. La pluie est tombée, les torrents sont venus, les vents ont soufflé et se sont déchaînés contre cette maison, et elle n'a pas été renversée, car elle était fondée sur le roc. Mais quiconque entend ces paroles que je dis et ne les met pas en pratique, sera semblable à un insensé, qui a bâti sa maison sur le sable. La pluie est tombée, les torrents sont venus, les vents ont soufflé et ont battu cette maison, et elle a été renversée et grande a été sa ruine » (Matth., vii, 24).

Notre-Seigneur nous donne une image plus vive encore de cette purification, lorsque, après avoir dit : « Je suis la vraie vigne, et mon père est le vigneron », il ajoute : « et tout sarment qui porte du fruit, il l'émonde, afin qu'il en porte davantage » (Jean, xv, 1).

*
* *

A quel âge de la vie spirituelle arrive la nuit des sens?

Dernière question relative à la purification passive des

sens : à quel moment du progrès spirituel apparaît-elle habituellement et quelle est d'ordinaire sa durée?

Plusieurs auteurs modernes traitent de cette purification dans les chapitres qu'ils consacrent à la voie unitive, comme si elle apparaissait généralement quand l'âme est déjà entrée dans cette voie. D'autres auteurs, comme Vallgornera, en parlent à la fin de la voie purgative, et traitent de la nuit de l'esprit à la fin de la voie illuminative (1).

Laquelle de ces deux manières de voir est la plus traditionnelle? Pour répondre à cette question, il faut consulter les grands Maîtres, qui l'ont considérée en elle-même et pour elle-même, sans préoccupation étrangère, et qui ont connu par expérience cette purification passive. Or parmi ces Maîtres, se distingue saint Jean de la Croix, récemment déclaré Docteur de l'Église, car il a traité ce problème *ex professo* plus profondément qu'on ne l'avait fait avant lui, et il mérite d'être considéré, par suite de sa fidélité à la tradition, comme un vrai témoin de celle-ci.

Si nous lisons attentivement saint Jean de la Croix, nous voyons sans peine ce qu'a bien vu Vallgornera, que, pour lui, la nuit passive des sens est normalement la transition de la voie purgative à la voie illuminative, comme la nuit de l'esprit marque le passage de la voie illuminative à la voie unitive.

On lit en effet dans la *Nuit obscure*, l. I, ch. XIV : « Quand cette maison de la sensualité se trouve ainsi pacifiée, c'est-à-dire que les passions sont mortifiées, que les convoitises sont éteintes, que les appétits sont calmés et endormis sous l'influence de la Nuit purificatrice (des sens), l'âme peut s'échapper pour entrer dans la voie de l'esprit. *Elle*

(1) VALLGORNERA, O.P., *Mystica theologia S. Thomae*, éd. Torino, 1911, q. II, disp. VIII, et q. III, disp VI. Le P. Gerest, O.P., a adopté aussi cette manière de voir en remaniant l'ouvrage du P. Meynard, *La Vie intérieure*.

commence à compter parmi les *Progressants* ou *Avancés* et se trouve dans la voie qu'on nomme aussi *illuminative*. C'est là que Dieu, selon sa volonté, nourrit et fortifie l'âme par *contemplation infuse*, sans qu'elle y participe par discours, aide active ou coopération propre. Comme je l'ai déjà dit, tel est l'effet de la Nuit et purification des sens. »

De même en expliquant le troisième signe de la nuit des sens, saint Jean de la Croix a dit plus haut que c'est en elle que commence la contemplation infuse (l. I, ch. IX); elle est donc bien la transition de la voie purgative à la voie illuminative, qui vient d'être caractérisée par cette contemplation.

Nous trouvons de cela une confirmation au livre I, ch. VIII, du même ouvrage, où il est dit : « La nuit des sens est *commune*; elle se produit *chez le grand nombre des commençants*, et nous allons nous en occuper d'abord. La nuit de l'esprit est le partage du petit nombre (la espiritual es de muy pocos); elle est le privilège de ceux qui sont déjà exercés et *avancés*, et nous l'expliquerons en second lieu. » Peu d'âmes en effet sont assez généreuses pour arriver à la pleine perfection de la vie chrétienne, qui exige ces deux purifications.

Une autre confirmation se trouve dans ce fait que saint Jean de la Croix appelle toujours « *commençants* » ceux qui subissent cette purification passive des sens, et, comme toute la tradition depuis Clément d'Alexandrie, il les distingue et des *progressants* et des *parfaits*; cf. *Nuit obscure*, l. I, ch. I, IX, X; l. II, ch. I, et *Montée du Carmel*, l. II, c. XII et XIII.

Sainte Thérèse ne parle pas différemment. Avant de dire, en effet, dans la IV^e^ demeure, ce qu'est l'oraison passive de quiétude, elle a traité, à la fin de la III^e^ demeure, de l'aridité sensible qui correspond à la nuit des sens; et plus loin, au début de la VI^e^ demeure, elle décrit la nuit de l'esprit, qui dispose à la vie unitive parfaite.

Dans sa *Vie* ch. xi, après avoir dit ce que fut pour elle la sécheresse sensible de longues années, où elle se croyait très favorisée lorsqu'elle parvenait à tirer du puits une goutte d'eau seulement, elle ajoute : « Si le Seigneur envoie ces peines, avec bien d'autres tentations, aux uns dans les premiers temps — c'est le plus ordinaire, — aux autres vers la fin, c'est, je pense, afin d'éprouver ceux qui l'aiment. » — Ces derniers mots : « aux autres vers la fin », paraissent correspondre à cette réflexion de saint Jean de la Croix : « L'entière purification des sens ne s'accomplit que quand celle de l'esprit est au moins commencée (1) », après un assez long intervalle de calme entre les deux nuits.

Dira-t-on que saint Jean de la Croix donne un sens *spécial* aux termes traditionnels : *les commençants*, *les progressants* et les *parfaits*? Dira-t-on que ceux qu'il appelle les commençants sont ceux qui débutent dans la voie unitive? — Ce serait manifestement une erreur : les commençants dont il parle ont bien les défauts des vrais commençants, il les décrit au début de la *Nuit obscure*, l. I, c. 2; il y dit même que plusieurs d'entre eux ont deux confesseurs, l'un qui est le confident de leur progrès, et l'autre pour leurs défaillances; ce n'est pas ce qui arrive chez ceux qui débutent vraiment dans la voie unitive. Saint Jean de la Croix prend ces trois termes selon le sens, qui est traditionnel depuis Clément d'Alexandrie, le sens de saint Augustin, de saint Grégoire le Grand, de saint Thomas; il prend de même les termes correspondants de voies purgative, illuminative et unitive; mais, ces deux dernières voies, il les décrit telles qu'elles sont dans leur plénitude, et non pas sous une forme amoindrie (2).

(1) *Nuit obscure*, l. II, ch. 3.

(2) Les études critiques récentes faites par Dom Ph. Chevallier, O. S. B., sur le texte authentique du *Cantique spirituel* de saint Jean de la Croix

Notons seulement que chez les âmes intérieures, qui ne sont pas appelées à la vie purement contemplative, la voie illuminative apparaît plus tard et les purifications passives sont souvent cachées au milieu des souffrances ordinaires de la vie, ou de celles qui se rencontrent dans l'apostolat; la lumière de la contemplation, comme nous l'avons noté ailleurs (1), est alors moins manifeste et plutôt diffuse, mais très réelle cependant. Il suffit de se rappeler la vie de saints voués à l'apostolat et aux œuvres de miséricorde à la fois spirituelles et corporelles.

Si l'on demande enfin quel temps dure d'habitude la nuit des sens, saint Jean de la Croix répond (*Nuit obsc.*, l. I, ch. XIV) : « *Quant à la durée de cette période* où les épreuves imposent à l'âme ce jeûne et cette pénitence du sens, impossible de la déterminer avec certitude; elle diffère d'un spirituel à l'autre; et tous ne subissent pas les mêmes épreuves. La volonté divine dirige cette purification et elle a en vue *soit la gravité des imperfections à corriger*, *soit le degré prévu d'élévation dans son amour*; ce qui justifie une différence dans la qualité et la durée des humiliations et des épreuves. La purification est *dure mais brève*, pour ceux qui sont forts et capables de souffrir »; pour les autres, elle est moins douloureuse mais plus prolongée (2). Plusieurs n'arrivent jamais au but; le Seigneur fait alterner pour eux consolations et sécheresses; s'il ne semblait pas se retirer d'elles, ces âmes ne se rapprocheraient jamais de lui.

confirment ce que nous venons de dire; de même l'étude attentive du texte espagnol de la *Nuit obscure*.

(1) *Perfection chrétienne et contemplation*, t. II, p. 407.

(2) Les faits confirment cette assertion sur l'inégalité de la durée des purifications passives. Sainte Thérèse eut à les subir pendant dix-huit ans; saint François d'Assise, deux ans; sainte Madeleine de Pazzi, cinq années d'abord, puis seize autres; le bienheureux Henri Suzo, dix ans; sainte Marie Égyptienne, dix-sept ans; de même, sainte Rose de Lima. Cf. Card. Bona, *Via comp. ad Deum*, c. 10, n° 6.

Dans *Vive Flamme*, 2e strophe, vers 5e, saint Jean de la Croix, parlant de l'union divine, but de ces purifications, dit : « C'est ici le lieu d'indiquer pourquoi si peu parviennent à cet état élevé. Sachons-le bien, la cause n'est pas que Dieu réserve seulement à quelques âmes pareille grandeur, il voudrait au contraire que tous l'obtiennent. Mais il trouve peu de vases qui lui permettent une œuvre si digne et si sublime. Les éprouve-t-il un peu? Il sent les vases fragiles au point de fuir la peine, de se refuser à porter tant soit peu de sécheresse et de mortification, au lieu d'agir avec une pleine patience. Pour ce motif, Dieu, les trouvant sans force au temps de la première faveur faite pour les dégrossir, s'arrête et ne purifie pas, ne tire pas de la poussière de la terre ces âmes qui auraient à présent besoin de plus de force et de constance encore. »

Sainte Thérèse dit de même dans sa *Vie*, ch. xi : « Beaucoup, après avoir commencé à se donner à la vie spirituelle, n'avancent pas et demeurent tristes; la principale cause, c'est qu'ils n'aiment pas la croix. » Item, ch. xxii.

Ainsi parlent tous les Maîtres de la vie spirituelle; c'est l'affirmation constante d'un Tauler dans ses sermons, du Bx Henri Suso, de sainte Catherine de Sienne lorsqu'elle nous dit dans son Dialogue que la patience dans l'épreuve est le signe de l'amour parfait, la pierre de touche de la véritable obéissance et comme la moelle de la charité.

Ruysbroeck dans le Livre de la plus haute vérité, ch. vii, écrit de même : « Pourquoi tous les hommes bons n'arrivent-ils pas à l'expérience de ces choses? C'est qu'ils ne répondent pas à la motion divine avec abnégation d'eux-mêmes... Ils sont peu soucieux de se connaître vraiment; ils regardent plus à l'importance et à la multiplicité des bonnes œuvres qu'à l'intention et à l'amour de Dieu. Voilà pourquoi ils restent extérieurs et multiples. »

Toute cette doctrine se résume dans le chapitre xii du

livre II de l'*Imitation* sur la voie royale de la Croix : « Pourquoi craindre de porter la croix? c'est par elle qu'on va au royaume de Dieu. En elle est le salut, la vie, la protection contre l'ennemi, la suavité surnaturelle, la force et la joie de l'esprit; en elle est la somme des vertus et la perfection de la sainteté... Si vous suivez ainsi Jésus-Christ et mourez avec lui, de même vous vivrez avez lui éternellement... Si vous portez volontiers votre croix, c'est elle qui vous portera jusqu'au terme bienheureux du voyage. » — Item, l. III, ch. xxxi : « S'il y a peu de contemplatifs, c'est qu'il y en a peu qui savent se détacher vraiment des créatures et de tout ce qui passe. »

Cette haute sagesse spirituelle est celle même que nous a apprise saint Paul (Rom., viii, 17) : « L'Esprit de Dieu rend témoignage à notre esprit que nous sommes enfants de Dieu. Or si nous sommes enfants, nous sommes aussi héritiers, héritiers de Dieu, *cohéritiers du Christ, si toutefois nous souffrons avec lui, pour être glorifiés avec lui.* Car j'estime que les souffrances du temps présent sont sans proportion avec la gloire à venir qui sera manifestée en nous. *Existimo quod non sunt condignae passiones hujus temporis ad futuram gloriam, quae revelabitur in nobis.* »

*
* *

Le B^x^ Grignon de Montfort (*Amour de la divine Sagesse*, I^re^ P., ch. vi) parle des purifications passives qui se trouvent dans l'apostolat, lorsque, après avoir dit que la Sagesse éternelle communique à ceux qui la possèdent son esprit tout de lumière, les vertus et les dons à un degré éminent, il ajoute : « elle leur inspire de grandes entreprises pour la gloire de Dieu et le salut des âmes. Mais surtout, pour les éprouver et les rendre plus dignes d'elle, elle leur procure de grands combats, et leur réserve

des contradictions et des traverses dans presque tout ce qu'ils entreprennent. Elle permet tantôt au démon de les tenter, tantôt au monde de les calomnier et mépriser; tantôt à leurs ennemis de les surmonter et abattre, tantôt à leurs amis et à leurs parents de les abandonner et de les trahir. Ici elle leur procure une perte de biens, là une maladie; ici une injure, là une tristesse et un abattement de cœur. Enfin elle les éprouve de toute manière, dans le creuset de la tribulation. Mais *leur affliction* dit le Saint-Esprit, *a été légère et leur récompense sera grande, parce que Dieu les a éprouvés et les a trouvés dignes de lui. Il les a éprouvés comme l'or dans la fournaise; il les a reçus comme une hostie d'holocauste et il les regardera favorablement quand leur temps sera venu* » (Sagesse, III, 3-6). — « C'est la Sagesse qui a *protégé le juste contre ses ennemis; elle l'a défendu des séducteurs, et elle l'a engagé dans un rude combat, afin qu'il demeurât victorieux et qu'il sût que la Sagesse est plus puissante que toutes choses* » (Sag., x, 12)..... (exemple du B^x^ Henri Suso).

« Ainsi la croix est le partage et la récompense de ceux qui désirent ou possèdent la sagesse éternelle. Mais cette aimable souveraine, qui fait tout avec nombre, poids et mesure, ne donne des croix à ses amis qu'à proportion de leurs forces, et elle répand tellement sur ces croix l'onction de ses douceurs, qu'ils en font leurs délices. »

CHAPITRE V

L'union à Dieu qui suit d'ordinaire la nuit des sens

Entre les deux nuits, dont parle saint Jean de la Croix dans sa description de l'itinéraire ou de l'ascension de l'âme vers l'union divine parfaite, il y a comme un jour de calme, où les « *progressants* » avancent dans la lumière sans grande difficulté ni fatigue. D'autres auteurs spirituels parlent de cette période entre ce qu'ils appellent la deuxième et la troisième conversion. Le Père Lallemant, S. J., en particulier y fait plusieurs fois allusion dans son beau livre *La Doctrine spirituelle*. La première conversion a eu lieu lorsqu'on a renoncé à l'esprit du monde pour se donner à Dieu, par exemple en entrant en religion; et comme la plante greffée tendait un peu plus tard à revenir à l'état sauvage, une seconde conversion a été nécessaire, celle que saint Jean de la Croix appelle la nuit des sens, où le Seigneur lui-même nous apprend le vide des choses créées et le prix de l'unique nécessaire. La troisième conversion, si elle a lieu en cette vie, de façon à nous faire éviter le purgatoire, sera à des degrés divers la nuit de l'esprit, où le Seigneur nous éclairera beaucoup plus encore sur notre fragilité, notre misère et sur son infinie grandeur.

Entre la deuxième et la troisième conversion se place généralement la période relativement calme dont nous voudrions parler ici, en suivant saint Jean de la Croix et sainte Thérèse, qui ont sous des modalités diverses

apporté sur ce point des précisions à ce qui avait été dit avant eux, par saint Grégoire, par Hugues de Saint-Victor, par Tauler, par sainte Catherine de Sienne, par l'auteur de l'*Imitation* et par bien d'autres grands spirituels.

*
* *

La pensée de saint Jean de la Croix sur ce point

Saint Jean de la Croix dit à ce sujet, *Nuit obscure*, l. I, ch. XIV, après avoir traité de la nuit des sens : « Quand cette maison de la sensualité se trouve ainsi pacifiée, c'est-à-dire que les passions sont mortifiées, que les convoitises sont éteintes et que les appétits sont calmés et endormis sous l'influence de la Nuit purificatrice, l'âme peut s'échapper pour s'engager dans la voie de l'esprit. Elle commence à compter parmi les *Progressants* ou *Avancés* et se trouve dans la voie qu'on nomme aussi illuminative. C'est là que Dieu, selon sa volonté, nourrit et fortifie l'âme par *contemplation infuse*, sans qu'elle y participe par discours, aide active ou coopération propre. Comme je l'ai déjà dit, tel est l'effet de la Nuit et purification des sens. »

Au chapitre précédent il a été dit en effet : « L'âme n'agit plus (par gourmandise spirituelle) pour satisfaire ce que le goût demande, mais par vraie piété... La vertu de force mise à l'épreuve a grandi au milieu des difficultés... L'âme ne s'irrite plus avec orgueil contre ses propres fautes et celles d'autrui. En paix avec le prochain, elle n'éprouve plus vis-à-vis de Dieu ces ennuis, ces désirs immodérés d'arriver d'un coup à la perfection. La passion d'envie a disparu, la charité la remplace; ce qui peut en rester n'est plus vicieux comme jadis, quand elle voyait que d'autres spirituels lui étaient préférés, qu'ils avaient plus de vertu. En ce cas elle songe à sa propre misère et se trouve heureuse de les admirer, de leur donner la

palme, souhaitant d'imiter toujours les meilleurs, ce qui est une grande vertu... Parfois, très souvent même, quand l'âme y pense le moins, qu'elle est serrée dans ses aridités, Dieu lui communique tout d'un coup quelque suavité spirituelle, un amour très pur, des lumières intellectuelles d'une grande délicatesse; et chacune de ces faveurs est d'un prix et d'une efficacité bien supérieurs à tout ce qu'elle a goûté auparavant. Il est vrai que l'âme au commencement n'en juge pas ainsi; cette influence spirituelle de Dieu étant alors très subtile, elle reste cachée aux sens.

« Finalement, parce que l'âme se purifie ici des affections et appétits sensitifs, elle acquiert la liberté d'esprit, favorable à la réception des *douze fruits du Saint-Esprit.* »

On se rappelle l'énumération qu'en a donnée saint Paul aux Galates, v, 22 : « Les fruits du Saint-Esprit sont la charité, la joie, la paix, la patience, la bénignité, la douceur, la foi, la modestie, la continence et la chasteté. »

Ces fruits, comme l'enseigne saint Thomas (1), sont des *actes* qui procèdent en nous de l'influence du Saint-Esprit et dans lesquels l'homme se délecte saintement. Ils s'opposent ainsi non seulement aux fruits de la convoitise, mais aux fruits de la simple raison fût-elle éclairée par la foi, comme il arrive dans la méditation discursive.

Saint Jean de la Croix ajoute, *Nuit obscure*, l. II, ch. 1 : « L'âme que Dieu destine à une plus haute perfection n'entre pas dans la Nuit de l'esprit aussitôt qu'elle a traversé les sécheresses et les souffrances de la première purification ou Nuit des sens. Au sortir de l'état des commençants, *elle demeure le plus souvent comme immobile dans les exercices propres aux avancés, pour une période indéterminée qui peut durer des années.* Semblable au prisonnier, qui vient de quitter sa dure prison, *elle est plus à l'aise dans les choses divines, y trouve plus de*

(1) I^a II^ae, q. 70, a. 1 et 2.

satisfaction et le charme qui en résulte est plus intérieur et plus abondant, qu'à l'époque des débuts, avant l'entrée dans la première Nuit. Ni l'imagination, ni les puissances ne gardent plus en effet leurs anciennes attaches au discours et au souci spirituel ; car très facilement sans recourir au raisonnement, l'âme goûte maintenant dans l'esprit une très calme et affectueuse contemplation accompagnée de saveur spirituelle. »

Est-ce à dire qu'il n'y a plus ici de sécheresses? Non, et saint Jean de la Croix ajoute aussitôt : « Pourtant la purification de l'âme n'est pas encore complète et ne peut l'être, puisque la principale, qui est celle de l'esprit, manque encore... L'âme éprouvera donc encore diverses épreuves, sécheresses, ténèbres, angoisses, bien plus fortes parfois que les précédentes, des signes avant-coureurs de la Nuit de l'esprit... Après ces tempêtes, qui durent quelques heures ou quelques jours, tout rentre dans la paix coutumière. Pour certaines âmes que Dieu ne veut pas élever aussi haut que d'autres, il y a parfois un état où la purification alterne avec le repos, l'obscurité avec la lumière. » Le livre de l'*Imitation* en parle souvent.

Dernière remarque faite à ce sujet dans la *Nuit obscure*, l. II, ch. 1 : « Pour ce qui regarde le goût et le charme intérieur que les avancés trouvent plus facilement dans leur esprit et dont ils jouissent davantage, leur abondance est plus grande qu'avant et leur répercussion sur le sens plus active qu'avant cette purification sensible. Étant plus pur, le sens éprouve plus facilement, mais à sa manière, la jouissance de l'esprit. »

*
* *

On peut préciser encore cet enseignement par ce qui est dit dans le *Cantique spirituel*, strophe 26, où saint Jean de la Croix, parlant du cellier intérieur, écrit :

« Nous pouvons dire que *ces celliers sont au nombre de sept*, on les occupe tous *quand on possède parfaitement les dons du Saint-Esprit*, de la manière dont l'âme est capable ici-bas de les recevoir. » Ces sept celliers ou cellules de l'âme font penser aux sept demeures de sainte Thérèse, qui correspondent aussi aux sept dons du Saint-Esprit, selon la gradation descendante donnée par Isaïe, XI, 2 : « Sur lui reposera l'Esprit de Yahvéh, Esprit de sagesse et d'intelligence, Esprit de conseil et de force, esprit de science et de piété, il mettra ses délices dans la crainte de Yahvéh. »

Dans la nuit des sens, nous l'avons vu, ce sont surtout les dons de science et de crainte qui dominent, en nous faisant connaître le vide des choses créées et en nous prémunissant contre les tentations fréquentes en cette période.

Dans la nuit de l'esprit nous verrons surtout l'exercice des dons d'intelligence et de force, et dans l'union transformante celui du don de sagesse.

Ici, dans cette période de calme, ce sont principalement les *dons de conseil et de piété* qui dominent, pendant que *celui de science* montre moins maintenant le vide des choses créées que le symbolisme divin qu'elles expriment. Celui de piété, comme le remarque saint Thomas (IIª IIæ, q. 121, a. 1 et 2), nous dispose à recevoir docilement les inspirations qui produisent en nous une affection toute filiale pour notre Père du ciel, selon la parole de saint Paul aux Romains, VIII, 15 : « Vous n'avez point reçu un Esprit de servitude, pour être encore dans la crainte, mais un Esprit d'adoption, en qui nous crions : Abba! Père! Cet Esprit lui-même rend témoignage à notre esprit que nous sommes enfants de Dieu. » Ce don de piété correspond à la *béatitude des doux*, car il nous porte à voir dans les autres hommes, non des rivaux, mais de véritables frères, des enfants de Dieu.

De même le don de conseil, qui dirige la vraie piété, correspond à la *béatitude des miséricordieux*, car, dans les cas difficiles, c'est plutôt vers la miséricorde que vers la rigueur de la justice qu'il incline.

C'est l'influence prédominante de ces dons de conseil et de piété qui donne à la période dont nous parlons ce caractère particulier de calme; c'est le fruit de la purification passive des sens, mais ce n'est pas le terme de l'ascension; les avancés pourraient être portés à dire comme Pierre sur le Thabor : « Maître, il nous est bon d'être ici; dressons trois tentes, une pour vous, une pour Moïse et une pour Élie », mais saint Marc ajoute : « Il ne savait ce qu'il disait... » (Marc, IX, 5), et peu après Notre-Seigneur annonce sa Passion (cf. Marc, IX, 11) : « Il est écrit du Fils de l'homme qu'il doit souffrir beaucoup et être méprisé. » — Il y aura un reflet de cette douloureuse Passion dans la purification de l'esprit, qui, pour les âmes vraiment généreuses, suivra la période de calme dont nous parlons.

*
* *

Le témoignage de sainte Thérèse

Cette union à Dieu entre les deux nuits à quelles demeures de sainte Thérèse correspond-elle?

Pour qui a étudié de près *le Château intérieur*, il paraît évident que la période dont nous parlons correspond à la seconde phase des quatrièmes demeures et aux cinquièmes.

C'est assez manifeste, car les quatrièmes demeures débutent par « *le recueillement surnaturel* », qui suit une période de sécheresse (1) et est accompagné lui-même

(1) Cf. *IIIe Demeures*, ch. II : « Des sécheresses dans l'oraison, et souvent le Seigneur éprouve ceux qui habitent ces demeures. »

assez souvent de l'aridité qui caractérise la nuit passive des sens (1). Bien plus, la quiétude, qui le suit, peut être aride, par l'opposition qu'elle rencontre de la part de l'imagination et de la sensibilité (2). La vie et les œuvres de sainte Jeanne de Chantal nous montrent même que cette *quiétude aride* peut durer longtemps. Or on trouve en elle les deux éléments qui caractérisent selon saint Jean de la Croix la nuit passive des sens, c'est-à-dire d'une part *la contemplation infuse initiale* avec le vif désir de Dieu et de la perfection, et de l'autre *la privation des grâces dites sensibles* et de la facilité ou même de la possibilité de se livrer à *la méditation discursive* avec le concours de l'imagination.

Par ailleurs sainte Thérèse décrit la nuit de l'esprit au début des Sixièmes demeures, ch. 1 : « Ce sont les murmures des personnes avec lesquelles on a des rapports... Ceux que l'âme éprouvée regardait comme ses amis la quittent. Ils sont même les plus ardents à mettre la dent sur elle... Mais que dire des peines intérieures? Si l'on pouvait en donner une idée, oh! que les premières paraîtraient légères... Blâme du confesseur, qui craint tout, doute de tout... Angoisse intérieure de l'âme à la vue de

(1) *IV^es Demeures*, ch. 1, où, à propos du *recueillement surnaturel ou passif*, qui est le commencement de l'oraison infuse, il est parlé de *l'utilité des tentations* qui se présentent alors et où la sainte encourage les personnes qui s'effraient de l'égarement de leurs pensées dans la prière : égarement qui provient ici de l'imagination qui ne peut concourir à l'oraison infuse initiale comme elle concourait à la méditation discursive des demeures précédentes.

(2) *IV^es Demeures*, ch. 1 : « Confondant l'imagination avec les puissances (supérieures) de l'âme, nous croyons être perdues et employer fort mal le temps que nous passons en la présence de Dieu. Et peut-être notre âme est-elle alors tout unie à lui dans les Demeures les plus voisines de la sienne, tandis que notre imagination se trouve retenue dans les avenues du Château, où elle souffre cruellement au milieu de mille bêtes sauvages et venimeuses. » — Cf. traduction des Carmélites de Paris, p. 103; Item, p. 98, 105; Item, *Chemin de la Perfection*, ch. XXXI, p. 227, 228; ch. XXXIV, p. 254; ch. XXXVIII.

sa propre misère... Elle se figure qu'à cause de ses péchés, Dieu permet qu'elle soit trompée... Peine qui devient presque intolérable, surtout dans ces sécheresses où il semble qu'on n'ait jamais eu et qu'on n'aura jamais la moindre pensée de Dieu... » C'est là manifestement pour qui a lu et médité ce chapitre I des Sixièmes demeures, une description de la nuit de l'esprit dont saint Jean de la Croix a traité au l. II de la Nuit obscure.

On voit donc que l'union à Dieu, qui se trouve chez les « progressants » ou « avancés » entre les deux nuits, correspond à la seconde phase des quatrièmes demeures : quiétude, non plus aride, mais consolée, et aux cinquièmes demeures : union simple, complète ou incomplète.

Dans l'oraison de *quiétude* « *c'est la volonté seule qui est captivée* » (1) par la mystérieuse lumière reçue, qui lui manifeste la bonté de Dieu présent en elle, et par *le don de piété*, qui est dans la volonté elle-même et la dispose à une affection toute filiale envers Dieu. On a comparé cet état à celui d'un petit enfant qui savoure le lait qui lui est donné (2). Ou mieux, c'est comme le jaillissement de l'eau vive dont parlait Jésus à la Samaritaine : « l'eau procède de la source même, qui est Dieu... elle coule de notre fond le plus intime avec une paix, une tranquillité, une suavité extrêmes... A peine cette eau céleste a-t-elle commencé à jaillir de sa source... qu'aussitôt l'on dirait que tout notre intérieur se dilate et s'élargit. Ce sont alors des biens spirituels qui ne se peuvent dire et l'âme même est incapable de comprendre ce qu'elle reçoit en cet instant (3). »

Cependant, en cet état, l'intelligence, la mémoire, l'imagination, ne sont point captivées par l'action divine. Quel-

(1) Ste Thérèse, *Chemin de la Perfection*, ch. XXXI, p. 224.
(2) *Ibid.*, ch. XXXI, p. 228.
(3) *Château, IV^es Demeures*, ch. II, p. 109, 110.

quefois elles sont les auxiliaires de la volonté et s'occupent à son service, d'autres fois leur concours ne sert qu'à la troubler (1).

Cette oraison de quiétude est symbolisée dans la *Vie* de sainte Thérèse par elle-même, ch. xv, par la *noria*. On se rappelle cette image empruntée aux *quatre manières d'arroser* : 1° On arrose en tirant l'eau du puits *à force de bras*, c'est le symbole de la méditation discursive (*Vie*, ch. xi, p. 148); — 2° Pour arroser on se sert de la *noria*, machine hydraulique à godets, qui demande moins d'effort, celui nécessaire, au début de l'oraison, pour se disposer à recevoir la grâce de Dieu; ici, dit la sainte, les fleurs (des vertus) sont sur le point de paraître (*Vie*, ch. xv, p. 198); — 3° L'arrosage se fait par l'eau courante d'une *rivière* ou d'une fontaine, ce qui correspond au sommeil des puissances captivées par Dieu et endormies aux choses du monde; ici les fleurs des vertus s'épanouissent (*Vie*, ch. xvi, p. 209, et ch. xvii, p. 210, 211); — 4° Enfin l'arrosage se fait par *la pluie*, ce qui symbolise l'oraison d'union, d'où procèdent une grande augmentation d'humilité et les résolutions héroïques (*Vie*, ch. xviii, p. 217, 223, et ch. xix, p. 229).

Par où l'on voit que le progrès dans l'oraison s'accompagne d'habitude du progrès dans les vertus; dans l'oraison en effet s'exercent surtout la foi vive, la charité, les dons qui les accompagnent; or la charité informe, anime, pour ainsi dire, les autres vertus, qui par suite grandissent avec elle (2).

Si donc, remarque sainte Thérèse (3), l'âme arrivée déjà à l'oraison de quiétude est humble et généreuse, elle sera élevée à un degré supérieur, *à l'union*. Mais la sainte

(1) *Ibid.*, p. 103, 105.
(2) Cf. S. Thomas, I^{a} II^{ae}, q. 66, a. 2.
(3) V^{es} *Demeures*, ch. 1.

note qu'il ne suffit pas d'une fidélité en quelque sorte extérieure, celle de la régularité; il faut en outre être très docile aux inspirations du Saint-Esprit, qui devient d'autant plus exigeant, qu'il donne et veut donner davantage (1).

Dans *l'union simple*, l'action divine est assez forte pour absorber totalement l'activité des facultés intérieures de l'âme pendant le temps de l'oraison. Toute cette activité se porte vers Dieu et ne s'égare plus au dehors. Ce n'est plus seulement la volonté qui est captivée par Lui, mais aussi l'intelligence; quant à la mémoire et à l'imagination, elles sont arrêtées dans leurs opérations naturelles. Aussi l'âme n'est généralement plus troublée par les distractions, du moins lorsque l'union est complète.

Ceci s'explique parce que les facultés supérieures, intelligence et volonté, sont *positivement captivées*, fixées, *absorbées* par Dieu, perdues en lui, sous l'illumination et l'inspiration du Saint-Esprit nécessaires à la contemplation infuse et aimante. C'est ici-bas l'exercice éminent de l'intelligence et de la volonté surnaturalisées. Et c'est cette intensité de la contemplation et de l'union à Dieu qui entraîne généralement une *certaine suspension* de l'exercice naturel des facultés inférieures (imagination, mémoire sensible) et par suite aussi du raisonnement. La raison en est que l'activité de l'âme se portant alors tout entière vers Dieu par les facultés supérieures, les facultés inférieures sont comme éteintes, endormies, dans une sorte de sommeil d'origine spirituelle, un peu comme chez le savant très abstrait s'arrête l'attention aux choses extérieures à tel point parfois qu'il ne semble pas les voir (2).

(1) *V^es Demeures*, ch. I, p. 128 : « Quant à l'extérieur, je le reconnais nous sommes en bonne voie. Mais pour ce qui est d'acquérir les vertus nécessaires pour arriver où j'ai dit, que de choses nous manquent, et quel besoin nous avons de bannir toute négligence! »

(2) L'imagination serait, non pas suspendue, mais *positivement captivée*,

L'âme ne cherche plus avec effort à faire venir l'eau salutaire qui rafraîchit et purifie; elle reçoit simplement cette eau, qui, comme la pluie, tombe du ciel (1) : « *Dieu ne nous laisse ici d'autre concours que celui d'une volonté entièrement soumise* (2). »

Il y a encore mérite de notre part, non pas que l'acte vital de volonté soit alors le fruit d'une délibération discursive, mais il est libre dans sa docilité à l'inspiration du Saint-Esprit (3).

« Quel état, dit sainte Thérèse, que celui d'une âme qui vient d'être plongée dans la grandeur de Dieu, et si étroitement unie à Lui durant un court espace de temps, car selon moi, cette union ne va jamais jusqu'à une demi-heure! (4) » Cette âme a pour ainsi dire changé de forme, en mourant entièrement au monde, comme le ver à soie qui se change en un papillon blanc (5). C'est par cette transformation que cet insecte arrive à l'âge adulte; par une transformation analogue, l'âme arrive à *l'âge adulte* de la vie spirituelle. C'est pourquoi saint Jean de la Croix dit que la période dont nous parlons est l'âge des « progressants » ou des « avancés ».

Il faut du reste remarquer, avec sainte Thérèse (6), que cette *oraison d'union* est assez souvent *incomplète*, *sans*

s'il y avait une vision dite imaginaire, qui est parfois accordée dans cet état, mais ne le constitue nullement. — *La suspension* de l'exercice naturel des facultés inférieures peut n'être pas une simple conséquence de l'intensité de la contemplation; elle provient parfois de ce que Dieu *lie* en quelque sorte ces facultés, comme dans le ravissement, pour qu'elles ne gênent en rien l'intelligence et la volonté.

(1) *Vie* de sainte Thérèse par elle-même, ch. XVIII.

(2) *V^es Demeures*, ch. I, p. 136.

(3) Cf. S. Thomas, I^a II^ae, q. III, a. 2, en quoi la grâce opérante diffère de la grâce coopérante. — L'acte dont nous parlons est fruit de la grâce opérante.

(4) *V^es Demeures*, ch. II, p. 142.

(5) *Ibidem*.

(6) *Vie*, ch. XVII, p. 212...

suspension de l'imagination et de la mémoire, qui font parfois « une véritable guerre à l'intelligence et à la volonté (1) ». Alors, comme il a été dit à propos de l'oraison de quiétude, il ne faut pas plus faire cas de l'imagination que d'une folle. C'est de cette union mystique incomplète que sainte Thérèse parle dans *le Château*, V^es^ Dem., ch. III, p. 152, en disant : « Pour l'union dont il est ici question, est-il nécessaire qu'il y ait suspension des puissances? Non, le Seigneur a le pouvoir d'enrichir les âmes par diverses voies et de les faire arriver à ces Demeures, sans passer par le *sentier de traverse* que j'ai indiqué (2). »

Les effets de l'oraison d'union sont des plus sanctifiants, l'âme y ressent une grande contrition de ses fautes, un ardent désir de louer Dieu, de le servir, elle souffre beaucoup à la vue de la perte des pécheurs, et entrevoit ce

(1) *Vie*, ch. XVII, p. 215.

(2) *Ce sentier de traverse* et les délices qui s'y trouvent, on a cru parfois que c'était *la contemplation infuse* ou mystique; c'est seulement *la suspension* de l'imagination et de la mémoire, ou un commencement d'extase, qui quelquefois accompagne l'union mystique et la facilite beaucoup. Il est clair en effet que les oraisons des IV^es^ Demeures, le « recueillement surnaturel » et la « quiétude », sont déjà *infuses*, à plus forte raison celles des V^es^ Demeures. Sainte Thérèse en commençant à parler d'elles (V^es^ Dem., ch. I, p. 128) a elle-même dit à ses filles : « Il en est bien peu (parmi vous) qui n'entrent pas dans cette Demeure. Comme il y a du plus ou du moins, je dis que *la plupart* y entrent. *Certaines des particularités* qui s'y rencontrent sont, je crois, le partage du *petit nombre*, mais si les autres ne font qu'arriver jusqu'à la porte, c'est déjà de la part de Dieu une immense miséricorde; car il y a beaucoup d'appelés et peu d'élus. »

Parmi ces « *particularités* » il y a le « *sentier de traverse* » de la suspension de l'imagination et de la mémoire. Voir sur ce point ARINTERO, O. P., *Cuestiones misticas*, 2^e^ éd., p. 330; P. GARATE, S. J., *Razon y Fe*, juillet 1908, p. 325; SAUDREAU, *Les Degrés de la vie spirituelle*, 5^e^ édit., t. II, p. 101, note 2. — On ne saurait soutenir que pour sainte Thérèse il y a *deux voies*, l'une mystique, l'autre non mystique, pour arriver aux V^es^ Demeures. Elle dit le contraire en affirmant que les oraisons de « recueillement surnaturel » et de « quiétude » des IV^es^ Demeures sont infuses; voir aussi le *Chemin de la Perfection*, ch. 18, 19, 20, 21.

que durent être les souffrances de Notre-Seigneur. Alors commence vraiment la pratique héroïque des vertus (cf. V^es^ Demeures, ch. II).

*
* *

On voit ce qui distingue sainte Thérèse de saint Jean de la Croix. Elle insiste plus que lui sur les faveurs extraordinaires qui peuvent accompagner ces états d'oraison. Elle se garde pourtant de confondre ces faveurs accidentelles concomitantes avec ce qui constitue essentiellement ces états intérieurs ; elle a bien noté (V^es^ Dem., ch. I au début) que ce sont seulement « *des particularités qui s'y rencontrent et sont le partage du petit nombre* » parmi ceux qui arrivent à ces demeures.

De plus, sainte Thérèse, pour montrer *l'intensité* croissante de l'état mystique, insiste sur son *extension* progressive aux différentes facultés de l'âme, selon que les facultés supérieures sont de plus en plus positivement *captivées* par Dieu, et l'exercice naturel des facultés inférieures comme *suspendu*. Sainte Thérèse sait pourtant, comme le montre le dernier texte que nous venons de citer, que la ligature de l'imagination et des sens n'est qu'un phénomène concomitant et *accidentel* de l'oraison infuse d'union, et que l'extase n'est pas un signe certain d'une plus grande intensité de connaissance et d'amour de Dieu, puisqu'*elle cesse généralement* dans l'état mystique le plus parfait qu'est l'union transformante (1). Le Père Lallemant, S. J., dans *la Doctrine spirituelle*, VII^e^ Principe, ch. VI, a. 7, a fort bien dit : « Les degrés de la contemplation selon quelques-uns sont, premièrement le recueillement des puissances, secondement le demi-ravissement, troisièmement le parfait ravissement, quatrièmement l'ex-

(1) Cf. *VII^es^ Demeures*, ch. III, p. 300.

tase. Mais *cette division n'exprime pas tant l'essence de la contemplation* QUE SES ACCIDENTS ; car une âme aura parfois, *sans ravissement*, une lumière plus sublime, une connaissance plus claire, une opération de Dieu plus excellente, qu'une autre avec des ravissements extraordinaires. La sainte Vierge était plus élevée dans la contemplation que tous les Anges et tous les Saints ensemble, et cependant elle n'avait point de ravissements. » Des saints en ont eu tout enfants, comme Bernadette à la grotte de Lourdes, et beaucoup moins dans la suite ou plus du tout.

Saint Jean de la Croix montre bien que ces phénomènes sont accidentels, et pour faire voir *l'intensité croissante de l'union à Dieu*, il n'insiste pas sur l'extension de l'état mystique aux diverses facultés, mais *sur les purifications passives* que cette union requiert. C'est là un signe beaucoup plus profond et qui tient à *l'essence* même de ces états ; les purifications passives des sens et de l'esprit dénotent ainsi un progrès dans l'intensité de la connaissance et de l'amour de Dieu. Sainte Thérèse n'a pas négligé, nous l'avons vu, ces signes (cf. VI^es^ Dem., ch. 1) ; mais elle les a mis moins en lumière que saint Jean de la Croix, qui, étant théologien, est plus préoccupé qu'elle de rattacher la contemplation et l'union à Dieu *aux causes qui les expliquent*, c'est-à-dire *aux vertus théologales* parvenues à un degré éminent *et aux dons du Saint-Esprit* qui les accompagnent. C'est ainsi qu'il montre comment la purification progressive des vertus, débarrassées de tout alliage, conduit à une contemplation plus simple, plus haute et à une union plus intime. Ainsi s'explique que la vertu grandisse généralement avec l'oraison, comme toutes les fonctions de l'organisme spirituel se développent ensemble (I^a^ II^ae^, q. 66, a. 2).

S'il est un état qui le montre, c'est surtout la purification passive de l'esprit, par l'héroïcité des actes de foi, de confiance, de patience et d'amour de Dieu qu'elle exige ;

c'est là surtout que se vérifie la maxime : « *Ad lucem per crucem* », la croix dessille les yeux et conduit ceux qui la portent surnaturellement à la vraie contemplation et au parfait amour de Dieu.

Pour qu'elles ne se découragent pas en route, il convient de conseiller ici aux âmes de renouveler souvent leur consécration à Marie médiatrice et plus encore au Sacré-Cœur, en les invitant aussi à *se consacrer au Saint-Esprit*, le Maître intérieur, pour lui être désormais de plus en plus dociles dans l'obscurité comme dans la lumière, dans la sécheresse comme dans la joie. Si l'on met toute la plénitude de son consentement dans une pareille consécration, quelles n'en seront pas les conséquences! Pensons aux suites terribles d'un pacte formel pleinement consenti avec le démon; la plénitude du consentement n'a pas moins de portée dans l'ordre du bien que dans l'ordre du mal. Il est sans doute plus facile de détruire que d'édifier; mais avec le secours de la grâce l'édification du temple spirituel est toujours possible, et le Saint-Esprit est infiniment plus fort que le démon. Mettons-nous sous la direction du Maître intérieur et disposons-nous à ne jamais rien lui refuser de ce qui est manifestement conforme à nos devoirs d'état et à notre vocation; plus nous lui serons fidèles, plus il nous rappellera nos grands devoirs et nous conduira ainsi, par la pratique de plus en plus généreuse des vertus, à la parfaite purification et union à Dieu.

*
* *

Le prix de la vie cachée

Ce que nous venons de dire des purifications passives des sens et de la période qui normalement les suit et qui s'appelle la voie illuminative, nous montre le prix de la vie cachée.

Pour en donner une idée vivante et pratique, nous citerons ici quelques pages d'un commentaire du Cantique des cantiques écrit par un prêtre de nos amis, depuis longtemps eprouvé par la maladie, qui parle, nous n'en doutons pas, d'expérience et qui tient à rester inconnu. Le grand mérite de ce commentaire est de s'élever tout de suite très spontanément des symboles sensibles du Cantique aux réalités spirituelles; il contient de réelles beautés. Les pages qui suivent, relatives aux premiers versets du Cantique, sont sur *l'apôtre de la vie cachée*.

Quand on rencontre une âme que l'on croit appelée par vous, ô mon Dieu, à la vraie vie, on se sent poussé intérieurement à faire une audacieuse prière : « Voilà une de vos enfants, ô Père! Donnez-lui, en ce moment, une marque nouvelle de votre affection. Vous lui avez déjà tant donné! S'il manque quelque chose à sa préparation, ajoutez ce qui lui manque, afin qu'elle soit digne de vous ! Purifiez-la, ornez-la, embrasez-la de votre amour. Puis, prenez-la comme dans vos bras, pressez-la sur votre cœur si bon. J'ose vous le dire, ô Père, respectueusement, humblement, mais aussi ardemment, embrassez-la. Je n'aurai pas de paix que vous n'ayez réalisé mon désir. Il est juste; il est légitime. C'est pour votre gloire, c'est pour le bonheur de cette âme que je vous l'exprime. C'est aussi pour moi, ô Jésus. Souvenez-vous de la parole de votre saint Précurseur : « *Qui habet sponsam, sponsus est; amicus autem sponsi, qui stat et audit eum, gaudio gaudet propter vocem sponsi* », et faites que je puisse dire comme lui : « *Hoc ergo gaudium meum impletum est.* »

Mais à quelles conditions pouvez-vous faire un apôtre de la vie intérieure? Il semble qu'elles se ramènent à deux : un désir ardent d'être soi-même une âme de vie cachée; une parfaite docilité à la grâce, afin de lui servir d'instrument auprès des autres, quand l'Esprit-Saint juge à propos de nous employer.

Pour parler aux âmes, avec fruit, des choses de la vie intérieure, de ce qui la prépare, de ce qui la constitue, de ce qui la couronne et l'achève, il faut plus qu'une connaissance scientifique de ces mystérieuses réalités, telle que peut la donner une sérieuse étude des Maîtres. En cette matière, l'expérience personnelle ajoute beaucoup. Elle met au point la doctrine

commune. Elle donne à la parole ce je ne sais quoi de persuasif qui vient de ce que l'âme qui parle est en contact immédiat avec la réalité qu'elle décrit. Non seulement elle la connaît cette réalité, mais elle la vit ; en un sens elle l'est, et elle la fait passer sans peine dans les mots. Sous l'action de la grâce, les mots deviennent lumière pour l'auditeur. Plus que cela, ils portent avec eux la chaleur et la vie. Il y a vraiment du feu dans les expressions, parce qu'il y en a dans l'âme qui se traduit, s'exprime, telle qu'elle est, dans son fond intime. C'est là un don de Dieu, et pour l'ordinaire, une récompense, toujours non méritée, de longs et patients efforts personnels. On peut alors donner sans danger pour soi « des fruits de son jardin », selon l'expression de sainte Thérèse. Mais il faut savoir attendre l'heure de Dieu, l'automne de l'âme. Agir trop tôt serait manger son blé en herbe, s'exposer à ne pas nourrir les autres, et, peut-être, hélas ! à mourir de faim soi-même. Mais aussi quand le moment est venu de le faire, refuser par fausse humilité, ou fausse prudence, de donner de son bien aux autres, serait mettre la lumière sous le boisseau, le feu sous la cendre, et laisser sans pain les enfants du Père céleste qui ont vraiment faim de Lui.

Voilà pourquoi la docilité à la grâce est si nécessaire à l'apôtre de la vie cachée. Il ne doit rien faire de lui-même et par propre mouvement. Il n'est qu'un instrument entre les mains du divin Ouvrier. Sans doute, il reste, pour l'ordinaire, libre et comme autonome. Ce n'est qu'à de certaines heures et dans de certaines rencontres, que l'Esprit-Saint le meut sans qu'il ait pris l'initiative de son action. Alors, il n'a d'autre devoir que de donner son plein et parfait acquiescement à tout ce que le Maître veut qu'il dise ou qu'il fasse. Dans tous les autres cas, son unique souci doit être de se montrer collaborateur désintéressé, intelligent et souple de la grâce. Dieu seul sait ce qu'il attend de telle ou de telle âme, ce qu'il veut en faire, le plan de vie qu'il lui a tracé, la place qu'il lui destine dans l'édifice spirituel, le rôle qu'elle doit jouer sur la scène du monde et de l'éternité. Rien ne saurait prévaloir contre cette divine volonté.

Mais aussi, ces deux conditions loyalement posées, quelle belle mission que celle d'apôtre de la vie cachée ! Tout dans l'œuvre de miséricorde de Dieu tend à cet unique but : apprendre aux âmes ce que c'est que le Ciel, le leur faire désirer, leur mettre en mains les moyens de le conquérir. Or le Ciel est-il autre chose que la participation parfaite, consciente et définitive à la vie intime de Dieu ? Et, à son tour, la vie intérieure est-elle

autre chose que le commencement, imparfait sans doute mais très réel, de cette participation : « *inchoatio vitae aeternae, inchoatio et praelibatio beatitudinis* » ? Rien donc, sur terre, ne ressemble plus et ne prépare mieux à la vie éternelle, que la vie d'intimité avec l'adorable Trinité habitant à demeure dans l'âme. Encore une fois, quelle belle tâche que celle d'enseigner aux âmes l'art de commencer leur ciel dès ce monde ! Quoi de plus glorieux pour Dieu, de plus heureux pour elles, de plus doux pour soi ?

O mon Jésus, puisque vous aimez tant les âmes intérieures, ces véritables adoratrices « du Père en esprit et en vérité », faites que leur nombre soit plus grand ! Que chacune d'elles soit aussi plus recueillie, plus appliquée, plus généreuse et, pour tout dire, plus aimante ! Et, puisque vous avez voulu confier le soin de découvrir, de cultiver et d'embellir ces âmes si chères à d'autres « vous-même », donnez à ceux-ci, divin Maître, une abondante participation à votre grâce sacerdotale, afin qu'ils se consument tout entiers à cette divine tâche. Montrez-leur la beauté de ces âmes. Faites en sorte qu'ils en comprennent tout le prix. Éclairez-les de votre lumière. Embrasez-les de votre amour. Soyez leur conseiller, leur guide, dans une entreprise si importante et si difficile. Rendez-les prudents, patients, dévoués, oublieux d'eux-mêmes, uniquement occupés de vous faire connaître et de vous faire aimer (1).

(1) *Virgo fidelis*, Commentaire spirituel du Cantique des cantiques, par Robert de Langeac, Paris, Lethielleux.

CINQUIÈME PARTIE

Les Croix de l'esprit

Les graces purificatrices de la nuit de l'esprit

CHAPITRE PREMIER

La purification passive de l'esprit décrite par saint Jean de la Croix

Sa nécessité et son explication théologique

Une des parties les plus profondes et les plus originales de la doctrine de saint Jean de la Croix, par laquelle il a fait le plus progresser la théologie mystique et a particulièrement mérité le titre de Docteur, a pour objet ce qu'il appelle la nuit passive de l'esprit.

En suivant ce qu'il nous en dit dans le livre II[e] de *la Nuit obscure*, nous voudrions montrer d'abord la nécessité de cette purification, noter ensuite les traits principaux de la description psychologique qu'il en donne, et chercher enfin à expliquer théologiquement cet état douloureux par la cause surnaturelle qui le produit et la fin à laquelle il est ordonné.

Il n'est pas inutile aux âmes vraiment intérieures de connaître cette doctrine pour plusieurs raisons. Si une première lecture superficielle est sans profit, une seconde plus attentive leur montre le prix de la croix quotidienne que chacun doit porter, leur apprend à discerner les peines que nous nous faisons sottement à nous-mêmes de celles qui ont une vraie valeur purificatrice; elle leur fait voir aussi quelle différence il y a entre les souffrances que rencontrent les commençants dans la nuit des sens et celles qui préparent les avancés à l'intimité de l'union divine;

combien il serait ridicule de se croire dans les secondes lorsqu'on entre à peine dans les premières. Cette lecture méditée nous apprend quelle distance nous sépare de la pleine perfection de la vie chrétienne, à laquelle n'arrive qu'un petit nombre d'âmes après être passées d'une façon ou d'une autre par ce creuset. Combien notre orgueil spirituel nous trompe s'il nous fait croire que, sans être passés par là en quelque manière, nous sommes près d'arriver au sommet. L'Esprit-Saint, du reste, a jugé bon de nous révéler ces choses dans l'admirable livre de Job, et en plusieurs des plus beaux versets des Psaumes. Elles nous font prévoir les souffrances qui nous attendent au Purgatoire, si nous ne profitons pas assez des croix qui nous sont envoyées dans cette vie. Enfin cette haute doctrine nous fait entendre plus profondément le sens des sept dernières paroles prononcées par Jésus sur la croix, celles qui expriment le mieux le mystère de la rédemption, que nous devons méditer tous les jours.

*
* *

I. — *Nécessité de la purification passive de l'esprit*

La nuit passive de l'esprit est une purification de la partie élevée de l'âme, de l'intelligence et de la volonté, nécessaire pour faire disparaître les imperfections des avancés, qui progressent dans la voie illuminative (cf. *Nuit obscure*, l. I, ch. 14).

Pour entrer dans cette voie, ils ont dû traverser déjà la nuit passive des sens, qui a pour but de purifier la partie inférieure de l'âme ou la sensibilité des défauts des commençants, de la gourmandise spirituelle, de la paresse, de la jalousie, de l'impatience, et de l'orgueil spirituels. Dans cette nuit passive des sens, l'âme, plongée dans l'aridité, a été purifiée surtout de la sensualité spirituelle, et a com-

mencé à vivre de la vie de l'esprit, en recevant la contemplation infuse initiale, générale et confuse de l'infinie bonté de Dieu qui l'attire à lui.

Après cette nuit, nous l'avons vu, « elle demeure le plus souvent dans les exercices propres aux avancés, pour une période indéterminée, qui peut durer des années. Semblable au prisonnier qui vient de quitter sa dure prison, elle est plus à l'aise dans les choses divines, y trouve plus de satisfaction, et le charme qui en résulte est plus intérieur et plus abondant qu'à l'époque des débuts, avant l'entrée dans la première Nuit » (*Nuit obscure*, l. II, ch. 1). — Cette période relativement calme, qui se trouve d'ordinaire entre la purification des sens et celle de l'esprit, correspond, nous l'avons montré, aux IV^e^ et V^e^ demeures de sainte Thérèse, c'est-à-dire à la *quiétude,* où la volonté est prise par l'attrait de Dieu, et à *l'union simple*, où l'action de Dieu est assez forte pour captiver pendant l'oraison non seulement la volonté, mais aussi l'intelligence, si bien que parfois le mouvement de la mémoire et de l'imagination est momentanément suspendu : « Ni l'imagination, ni les puissances ne gardent plus en effet leurs anciennes attaches au discours et au souci spirituel; car très facilement et sans recourir au raisonnement, l'âme goûte maintenant, dans l'esprit, une très calme et affectueuse contemplation accompagnée de saveur spirituelle » (*Nuit obscure*, l. II, ch. 1). (Nous citons de nouveau ces deux textes très importants, nécessaires à l'intelligence de ce qui suit.)

Pourtant la purification de l'âme n'est pas encore complète; loin de là, puisque celle de l'esprit manque encore; et même tant que l'esprit n'est pas purifié, de lui dérive toujours quelque désordre dans la partie inférieure de l'âme, qui ne sera complètement pacifiée qu'après la seconde nuit.

Bien des imperfections subsistent chez ces avancés, qui progressent dans la voie illuminative; les taches du vieil

homme restent encore dans l'esprit comme une rouille qui ne disparaîtra que sous l'action d'un feu intense.

Ces avancés sont encore en effet assez souvent sujets à la distraction dans la prière, à l'hébétude et aussi à l'épanchement de l'esprit au dehors, à des affections naturelles. Ils ont des moments de rudesse, d'impatience. Quelques-uns usent des biens spirituels d'une façon peu détachée, ce qui les expose à *des dangers plus grands que ceux du début*. En s'attachant trop aux communications spirituelles, ils donnent prise au démon, qui se plaît à les duper par de vaines visions et de fausses prophéties, « en faisant croire à des conversations avec Dieu et les saints, alors que ces spirituels n'écoutent que leur fantaisie » (*Ibid.*, ch. II). Par là il enfle leur présomption, les remplit d'orgueil, et eux par vanité s'étalent en actes extérieurs, ravissements et autres effets visibles, qui paraissent trahir la sainteté. Ces manifestations sont un peu différentes si le spirituel est voué à l'apostolat; il peut par exemple prendre un certain lyrisme romantique pour une inspiration spéciale du Saint-Esprit et dévier assez notablement dans son enseignement et sa direction; il applique mal parfois des principes très vrais et voulant porter les âmes à l'union divine, il lui arrive de faire en elles du simili-diamant ou du faux mysticisme.

Saint Jean de la Croix ajoute même au sujet de quelques-uns de ces avancés : « ils s'engagent si avant dans ces illusions du démon et s'y endurcissent avec le temps à tel point, que leur retour à la simple vertu et au véritable esprit de piété est fort douteux ». Cette matière est inépuisable, dit le saint Docteur, et encore ne considère-t-il guère que les défauts relatifs à la vie purement intérieure; que serait-ce si l'on considérait les défauts qui nuisent à la charité et même à la justice dans les rapports avec les supérieurs, les égaux, les inférieurs, et tout ce qui, en cette période de la vie spirituelle, entache l'apostolat, l'en-

seignement, le gouvernement et la direction des âmes, si les spirituels, dont il est ici parlé, ont à enseigner, à gouverner ou à diriger les âmes?

L'orgueil spirituel subsiste sous différentes formes; il peut y avoir aussi de l'orgueil intellectuel, de la jalousie, une secrète ambition, ou encore beaucoup d'autoritarisme d'une part, de libéralisme ou d'indulgence coupable de l'autre. Les sept péchés capitaux se retrouvent ici transposés dans la vie de l'esprit qu'ils altèrent encore profondément.

C'est ce qui montre la nécessité « de la forte lessive de la Nuit de l'esprit, sans quoi la pureté requise pour l'union divine fera toujours défaut » (*Ibid.*, ch. II). — « Même après avoir traversé la nuit des sens, ces avancés dans leur façon d'agir et de traiter avec Dieu restent *vulgaires*; l'or de l'esprit n'est pas encore passé par le creuset; ils comprennent Dieu de façon puérile et en parlent de même. Comme le dit saint Paul (I Cor., XIII, 1 1), ils gardent des sentiments de petits enfants, pour n'avoir pas encore atteint la perfection ou l'union avec Dieu. Elle seule donne l'*âge mûr* où l'esprit réalise de grandes choses, son activité étant alors plus divine qu'humaine » (*ibid.*, ch. III). C'est dire clairement que la pleine perfection de la vie chrétienne est normalement d'ordre mystique, puisqu'elle suppose la purification passive des sens et celle de l'esprit, qui sont des états passifs ou mystiques nettement caractérisés.

*
* *

II. — *Description de la nuit passive de l'esprit*

Comme la nuit des sens s'est manifestée par le dépouillement des consolations sensibles, bien qu'elle fût surtout le commencement d'une vie toute spirituelle non sentie, l'aurore de la contemplation infuse; de même la nuit de

l'esprit paraît être d'abord le dépouillement des lumières reçues précédemment, tandis que, en réalité, ce qui vient c'est une lumière beaucoup plus intense, qui éclaire l'âme jusqu'à l'éblouissement sur la profondeur de sa misère et l'infinie grandeur de Dieu.

« Dieu prive ces avancés de leurs puissances, affections et sens tant spirituels que sensibles, tant internes qu'externes, laissant l'entendement dans les ténèbres, la volonté aride, la mémoire sans souvenirs et les affections de l'âme perdues dans la douleur, l'amertume et l'angoisse. En elle n'existent plus ni sentiment, ni goût pour les biens spirituels, qui l'attiraient jadis » (*Ibid.*, ch. III). C'est la nudité ou pauvreté d'esprit, selon le sens élevé du *Beati pauperes spiritu*. C'est l'obscurité de l'entendement, la contrainte de la volonté, qui s'afflige dans une anxiété d'amour à la recherche de Dieu ; c'est l'angoisse de la mémoire qui ne retrouve plus ses souvenirs ; l'âme doit aller « aveuglément selon la pure Foi, qui est nuit obscure pour les puissances naturelles » (*ibid.*, ch. IV). C'est ici qu'on voit tout le sens du principe de saint Thomas : *fides est de non visis*, l'objet de la foi n'est *pas vu*, il est *obscur*, et ne peut être pour nous, tant que nous croyons, ni immédiatement évident, ni démontré ; « non potest simul idem et secundum idem esse scitum et creditum, quia scitum est visum, et *creditum est non visum* » (IIª IIᵃᵉ, q. 1, a. 5). — L'âme l'expérimente de plus en plus et quitte ainsi « sa vulgaire façon de comprendre et d'aimer misérablement Dieu, sa pauvre et petite manière de le goûter » (*Nuit obsc.*, II, ch. IV).

Mais ne voit-on rien dans cette obscure nuit? — L'âme pressent de plus en plus, sans la voir, l'infinie grandeur et pureté de Dieu au-dessus de toutes les idées que nous pouvons nous faire de Lui, et par contraste elle perçoit beaucoup mieux sa misère. Pensez aux tortures intérieures du saint Curé d'Ars, dont la vie s'éclaire singulièrement

à la lumière de cette doctrine. Sa principale souffrance venait de ce qu'il se sentait très loin de l'idéal du sacerdoce, dont la grandeur lui apparaissait de plus en plus dans l'obscurité de la foi, en même temps qu'il voyait toujours mieux les besoins immenses des âmes innombrables qui s'adressaient à lui (1). « La torture de l'âme est alors semblable à celle qui tourmente des yeux faibles et malades quand ils sont brusquement frappés par une lumière intense... La lumière purificatrice fait si bien voir à l'âme combien elle est souillée et misérable, qu'elle se figure être persécutée par Dieu comme son ennemie... Elle se croit rejetée par Lui et s'ecrie comme Job : *Quare posuisti me contrarium tibi et factus sum mihimetipsi gravis?* (Job, VII, 20) : Pourquoi, mon Dieu, m'avez-vous fait contraire à vous, pourquoi suis-je devenu à charge à moi-même? » (*Nuit obscure,* II, ch. v.)

Voyant ainsi son impureté, insoupçonnée jusque-là, l'âme est persuadée qu'elle a perdu toute piété, qu'elle n'est pas digne de Dieu, ni d'aucune créature; il lui semble même qu'elle ne le sera jamais, et que c'en est fait de tous ses biens. La divine et obscure lumière lui met sous les yeux toutes ses infidélités, et elle voit que par ses propres moyens elle ne pourra agir autrement. Elle souffre de ne voir en elle que des causes justifiant son délaissement par Dieu, qu'elle aime pourtant de toutes ses forces. Elle éprouve cette sainte haine du moi, dont parle sainte

(1) « Je ne vois en moi, disait-il, que mes péchés, et Dieu ne permet pas que je les voie tous, car alors la tentation de désespoir serait trop forte. Contre cette tentation, je ne trouve d'autre remède que de me prosterner devant le tabernacle, comme un petit chien aux pieds de son maître. » « Certainement, disait-il encore, beaucoup de prêtres sont honnêtes et bons, mais pour célébrer la messe, le prêtre devrait être saint. Au ciel seulement on peut connaître tout le prix d'une messe. » — Il souffrait beaucoup de ses péchés comme offense à Dieu et de son incapacité à convertir bien des pécheurs, lui qui en ramenait tant dans la voie du salut.

Catherine de Sienne : elle a le mépris de ce moi fait d'amour-propre, d'égoïsme et d'orgueil. Ici commence vraiment à se réaliser le mot de saint Augustin : « Si l'amour de soi poussé jusqu'au mépris de Dieu fait la cité du mal, l'amour de Dieu porté jusqu'au mépris de soi fait la cité de Dieu » (*Civ. Dei*, l. XIV, c. 28). Alors se vérifie hautement la parole de Notre-Seigneur : « *Qui odit animam suam in hoc mundo, in vitam aeternam custodit eam* » (Joan., XII, 25) : Celui qui hait sa vie en ce monde, la conservera pour la vie éternelle. » Ici le juste commence vraiment à aimer l'oubli et le mépris des hommes : « amare nesciri et pro nihilo reputari ».

A certains moments, c'est une telle agonie, qu'on regarderait comme un soulagement et une faveur de pouvoir mourir; on se rappelle les paroles du prophète Élie écrasé par toutes les difficultés de son apostolat : « C'est assez! Maintenant, ô mon Dieu, prends mon âme, car je ne suis pas meilleur que mes pères! » (Rois, l. III, c. XIX, 4). L'âme est comme oppressée sous un fardeau énorme et invisible, celui de l'infinie Perfection de Dieu, qui se fait en quelque sorte sentir, sans se montrer. Sous l'empire de cette oppression, l'âme se voit si étrangère à toute faveur divine, qu'elle croit que tout ce qui lui servait d'appui a disparu et que personne n'a plus pour elle la moindre pitié. C'est ce qu'exprime si profondément le Psaume XXI, dont Jésus se souvint sur la croix : « Mon Dieu! mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné? Je gémis et le salut reste loin de moi! Mon Dieu, je crie pendant tout le jour, tu ne réponds pas; la nuit, et je n'ai point de repos. Pourtant tu es saint; en toi se sont confiés nos pères, et tu les as délivrés... Ils ont crié vers toi, et tu les a sauvés... Et moi, je suis un ver, et non un homme... l'opprobre des hommes, le rebut du peuple... Depuis le sein de ma mère, tu es pourtant mon Dieu. Ne t'éloigne pas, car l'angoisse est proche, car personne ne vient à mon secours. »

Job avait l'expérience d'une pareille épreuve, lorsqu'il disait : « Ayez pitié, ayez pitié de moi, vous du moins, mes amis, car la main de Dieu m'a frappé » (Job, XIX, 21). — « L'âme se sent fondre pour ainsi dire, elle se voit anéantie dans une cruelle mort de l'esprit... Il faut qu'elle passe par ce tombeau de mort obscure, pour parvenir à la résurrection qui l'attend » (*Nuit obsc.*, II, ch. 6).

Il semble à cette âme qu'elle perd tous les biens naturels et surnaturels, comme si la prière même lui devenait impossible. Un vide profond se creuse en elle, c'est la pauvreté complète de toutes ses puissances supérieures et inférieures; elle sent sur elle l'ombre de la mort; et elle éprouve la destruction intérieure jusqu'en sa substance même. Tout remède paraît inutile; il semble qu'il ne reste rien à espérer. Si l'âme prie, c'est avec une telle sécheresse, qu'il lui semble que Dieu ne l'écoute plus. « Lors même que je crie et que j'implore, dit Jérémie, il ferme tout accès à ma prière » (Lamentations, III, 8).

Toute cette description de la nuit de l'esprit se résume en ceci : l'âme connaît sa misère à des profondeurs jusque-là insoupçonnées, et par contraste elle pressent de plus en plus l'infinie grandeur de Dieu qui lui paraît inaccessible.

Cette description se complète par trois signes complémentaires, dont nous parlerons plus loin : cette douloureuse purification s'accompagne généralement de fortes *tentations contre la foi* : l'objet en paraît si lointain ; *contre l'espérance* : le secours de Dieu ne se fait plus sentir; *contre la charité* : le Seigneur semble en effet abandonner cruellement l'homme éprouvé, au moment même où ses amis le délaissent ou lui tiennent les discours des amis de Job.

Les peines de la nuit des sens et les tentations concomitantes contre la chasteté et la patience sont bien peu de choses en comparaison de celles-ci.

« Cette purification est plus ou moins forte et longue, d'après le degré de l'élévation future, et même, si elle doit atteindre le but final, son action se prolongera pendant quelques années à son degré violent (1) », sans exclure pourtant certains intervalles de paix et de consolation, certains moments de lumière, comme il arrive lorsqu'on traverse un long tunnel où de temps en temps quelques ouvertures donnent du jour.

« Pour l'ordinaire, plus cette purification est intense, moins elle est longue (2). » Saint Jean de la Croix la décrit telle qu'elle est chez les saints dans toute son intensité et son ampleur, telle qu'il a dû la subir lui-même, mais elle se trouve souvent à des dégrés moindres et sous des formes moins purement contemplatives, unie aux épreuves qui se rencontrent dans l'apostolat.

Saint Grégoire avait parlé de cet état dans ses commentaires sur le livre de Job (3); après lui, Hugues de Saint-Victor (4) et Tauler en avaient donné une description qui, sans avoir l'étendue et la profondeur de celle de saint Jean de la Croix, en fait voir les lignes principales (5). Sainte Thérèse en parle assez longuement au début de la VI[e] De-

(1) *Nuit obsc.*, l. II, ch. VII.
(2) *Ibid.*, ch. VIII.
(3) *Morales*, l. XXIV, ch. 6, n° 11; l. X, ch. 10, n° 17.
(4) *in Eccl.*, Hom. I.
(5) Voir surtout chez Tauler les passages de ses sermons sur *la foi nue*, privée de toute consolation, en particulier, le Premier sermon pour la Fête de la sainte Trinité.

Cette doctrine des Sermons se trouve résumée par les disciples de Tauler au livre des *Institutions*, ch. 12 : « Les personnes les plus spirituelles, arrivées à une plus haute contemplation, se sentent quelquefois accablées d'une si grande pauvreté au-dedans d'elles-mêmes, qu'il n'y a point de mort du corps, quelque rude et cruelle qu'elle puisse être, qu'elles ne souffrissent volontiers, si c'était le bon plaisir de Dieu, pour se délivrer de cette indigence où elles se trouvent dénuées de toute consolation spirituelle. En effet cette affliction intérieure est un mal qui pénètre jusqu'au fond des os... et qui fait sécher de douleur... sans qu'aucune créature puisse consoler... Dieu agit de la sorte avec les élus

meure avant les fiançailles spirituelles, ce qui montre à quelle époque, selon elle, apparaît généralement cette purification (1). Sainte Angèle de Foligno nous en a laissé aussi une description qui concorde tout à fait avec celle de la Nuit obscure (2). Enfin, dans presque toutes les vies de saints, qui tâchent de dévoiler le mystère de leur vie intime, on trouve, au chapitre de leurs peines intérieures et là où il est question de l'héroïcité des vertus théologales, des descriptions semblables. A des degrés divers, c'est au fond toujours la même purification de l'esprit, non seulement chez les purs contemplatifs, mais chez des actifs comme un saint Vincent de Paul; il suffit de se rappeler quelles terribles tentations contre la foi il eut pendant près de quatre ans; il écrivit le *Credo* sur un morceau de papier qu'il portait sur son cœur et qu'il pressait pour s'assurer qu'il ne consentait pas à l'obsession; c'est en passant par ce creuset que son âme se purifia et qu'il arriva à la sainteté.

qu'il aime... *Il les laisse souvent dans une si extrême indigence,* et dans une si grande sécheresse intérieure, *qu'ils se croient entièrement dépourvus de grâce, de foi, de charité et de toute sorte de biens.* »

(1) « Angoisse intérieure de l'âme à la vue de sa propre misère. Elle se figure que, à cause de ses péchés, Dieu permet qu'elle se soit trompée. Peine qui devient presque intolérable, surtout dans ces sécheresses, où il semble qu'on n'ait jamais eu et qu'on n'aura jamais la moindre pensée de Dieu, et où, entendant parler de lui, c'est comme si l'on vous nommait une personne dont on a ouï parler il y a longtemps. » *Château intérieur,* VI^e^ Dem., ch. I.

(2) « Je me vois destituée de tout bien, dit la Bse Angèle, chassée de toute vertu et de toute grâce, remplie d'une multitude de vices et de vides, ce qui m'enlève toute espérance et me cache toute miséricorde. Je me considère alors comme la maison du diable, son suppôt, sa dupe et sa fille, éloignée de toute rectitude, de toute véracité, digne du dernier fond de l'enfer inférieur... Dans mon âme et dans mon corps je ne vois que des défauts : Dieu est fermé et caché pour moi; son souvenir m'est interdit... Je ne vois, pour me sauver, ni porte ni fenêtre; il n'y a aucun remède à tant de maux et je mesure la profondeur de l'abîme où je suis tombée. » Voir le texte latin dans Doncœur, *Le livre de la Bse Angèle,* p. 82. Paris. — Item *Boll. Acta Sanct.* 4 janv. n^os^ 39 et 40.

*
* *

III. — *Explication théologique de cette purification passive. Quelle est sa cause et à quelle fin est-elle ordonnée?*

En décrivant cet état, nous venons de déterminer qu'i se trouve surtout dans la partie la plus élevée de l'âme l'esprit, et quel est son caractère essentiel, la connaissanc expérimentale profonde de notre misère et de l'infini majesté de Dieu, connaissance accompagnée d'une grand aridité spirituelle et du très vif désir de la perfection. C'es là ce qu'on peut appeler la cause matérielle et la cause formelle ou le constitutif formel de cet état. Il nous reste à voir quelle est sa cause efficiente prochaine, quel est le principe de cette contemplation obscure et douloureuse et quelle est sa fin.

Saint Jean de la Croix nous répond comme doit le faire la théologie, à la lumière de la Révélation, contenue dans l'Écriture et la Tradition. C'est d'elle que nous tenons que la foi est une grâce surnaturelle de Dieu, que le Saint-Esprit est en nous avec ses sept dons; c'est elle qui doit nous apprendre comment cette foi et ces dons arrivent à leur développement parfait.

L'auteur de la *Nuit obscure* trouve le principe de cette explication en plusieurs textes de l'Écriture; nous noterons les principaux, puis nous verrons comment il les entend et comment sa pensée est bien conforme à ce que saint Thomas nous dit du rôle purificateur du don d'intelligence.

*
* *

Au livre de la Sagesse (III, 6) il est dit des justes : « *Tanquam aurum in fornace probavit illos et quasi holocausti hostiam accepit illos* : Dieu les éprouve et les purifie

comme l'or dans la fournaise et il les agrée comme un parfait holocauste. » L'or dans le creuset est purifié de toutes ses scories et l'hostie offerte en holocauste est toute consumée par le feu en l'honneur de Dieu.

Il faut un feu particulièrement intense pour transformer le charbon en diamant; une âme de saint est comme un diamant spirituel où la lumière divine ne trouve plus aucun obstacle.

Jérémie dit aussi dans ses Lamentations (I, 13) : « *De excelso misit ignem in ossibus meis et erudivit me* : D'en haut il a lancé dans mes os un feu qui me dévore... » Le prophète, à la lumière de ce feu qui le consume, est éclairé sur la gravité des fautes d'Israël, sur la justice du Très-Haut, sa bonté, et il lui adresse ses instantes supplications pour obtenir la délivrance.

La purification de l'âme, comme celle de l'or, se fait par le feu; mais comme l'âme doit connaître sa misère et vouloir être délivrée de ses scories, le feu qui la purifie est aussi une lumière qui lui manifeste de plus en plus, dans l'obscurité de la foi, sa pauvreté si radicalement opposée à l'infinie richesse, et qui lui donne un très ardent amour de Dieu qui va jusqu'au mépris d'elle-même. « *Delicta quis intelligit? ab occultis meis munda me* : Qui connaît ses égarements? pardonne-moi, Seigneur, ceux que j'ignore » (Ps. XVIII, 13). — « *Substantia mea quasi nihilum ante te* : Ma substance est comme un néant devant toi » (Ps. XXXVIII, 6). — « *Dominus... illuminabit abscondita tenebrarum et manifestabit consilia cordium* (I Cor., IV, 5) : Dieu mettra en lumière ce qui est caché dans les ténèbres et manifestera les intentions secrètes des cœurs ». Comme à la lueur d'un éclair, il illumine l'âme du juste qu'il veut purifier. Ce juste lui a dit souvent : « *Illumina oculos meos, ne unquam obdormiam in morte* : Donne la lumière à mes yeux, afin que je ne m'endorme pas dans la mort » (Ps. XII, 5). — « *Deus meus, illumina tenebras*

meas : Seigneur, illumine mes ténèbres » (Ps. xvii, 29). — « *Cor mundum crea in me, Deus, et spiritum rectum innova in visceribus meis. Ne projicias me a facie tua et spiritum sanctum tuum ne auferas a me. Redde mihi laetitiam salutaris tui et spiritu principali confirma me* : — Seigneur, crée en moi un cœur pur, et renouvelle au-dedans de moi un esprit ferme. Ne me rejette pas loin de ta face. Ne me retire pas ton esprit saint. Rends-moi la joie de ton salut, et soutiens-moi par un esprit de bonne volonté » (Ps. l, 12). — L'âme redit au Christ, pour qu'il les réalise en elle, les paroles qu'il a prononcées : « Je suis venu jeter le feu sur la terre, et que désiré-je, sinon qu'il s'allume partout? » (Luc, xii, 49.) Le Christ Jésus répond secrètement par sa grâce, comme s'il disait : « Tu ne me chercherais pas, si tu ne m'avais déjà trouvé », et l'amour ardent qui grandit dans l'âme purifiée est un feu qui brûle et qui consume tout ce qui ne peut être vivifié par la divine charité.

Nous souhaitons souvent aux âmes lumière et force; voici la réalisation profonde de ce souhait.

*
* *

Saint Jean de la Croix ne fait que nous expliquer ces textes de l'Écriture en disant (*Nuit obscure*, l. II, ch. 5) : « Cette Nuit obscure est une influence de Dieu dans l'âme pour la purifier de ses ignorances et imperfections habituelles. Les contemplatifs la nomment *contemplation infuse* et théologie mystique, où Dieu instruit l'âme en secret et en perfection d'amour, sans qu'elle y intervienne, sans qu'elle comprenne même en quoi cette contemplation infuse consiste. »

Reproduisant la comparaison de Hugues de Saint-Victor (*in. Eccl.* Hom. I), le saint Docteur ajoute (*Nuit obsc.*, l. II, ch. 10) : « La lumière divine, qui purifie l'âme et la

dispose à l'union parfaite, ressemble au feu qui purifie le bois avant de le transformer en lui. Ce feu matériel commence par dessécher ce bois, expulsant l'humidité, lui faisant pleurer sa sève. Après cela, il le noircit, l'obscurcit..., lui fait répandre une mauvaise odeur, en extrait tous les éléments grossiers... Finalement il commence à l'enflammer par l'extérieur, et la chaleur le transforme en feu et le rend aussi brillant que le feu lui-même. Il en est ainsi du feu divin de la contemplation; avant d'opérer l'union et la transformation de l'âme en soi, il faut qu'il la dégage de tous les accidents contraires. Il en extrait toutes les vilenies, la rend noire..., l'âme paraît pire, plus abominable et laide qu'elle n'avait coutume. Cette purification divine s'applique donc à éliminer toutes les humeurs vicieuses, que l'âme ne voyait pas, tellement elles étaient enracinées et assimilées; elle ignorait leur existence et ne supposait pas la réalité d'un si grand mal en elle. Il lui paraît alors que son indignité excite l'horreur divine. »

C'est un vrai purgatoire avant la mort, dans lequel l'âme est purifiée sous l'influence, non d'un feu sensible, mais du feu spirituel de la contemplation et de l'amour. « De là vient, dit saint Jean de la Croix (*ibid.*, ch. VI, fin), qu'une âme ainsi traitée ici-bas, ou évite le lieu d'expiation de l'autre vie, ou ne s'y arrête guère, et une heure de cette souffrance au cours de la vie présente est bien plus efficace que plusieurs heures de purification après la mort. » Sur terre en effet on est purifié *en méritant* et *en grandissant dans la charité*, tandis que après la mort on est purifié sans mériter; le temps du mérite est fini.

Cette lumière surnaturelle, qui vient de Dieu, est-elle celle de la foi infuse? — Certainement *la foi infuse* intervient profondément ici; l'âme y vit en effet de plus en plus de l'esprit de foi; mais il y a en outre une influence spéciale du Saint-Esprit par le *don d'intelligence* qui correspond précisément à la foi. Comme le dit saint Jean de la

Croix, « se trouvant unie à l'amour divin, l'âme n'aime plus bassement selon sa nature, mais avec la force et la pureté de l'Esprit-Saint (1). » « Elle reçoit une façon nouvelle de considérer les choses, la lumière et la grâce du Saint-Esprit étant différentes des perceptions du sens et le divin de l'humain... C'est ainsi que cette Nuit obscure détache peu à peu l'esprit de sa façon commune de comprendre, pour l'attirer vers le sens divin tellement différent de toute conception naturelle, que l'âme se figure marcher hors de soi » (*Nuit obscure*, l. II, ch. 9).

*
* *

Cette doctrine de saint Jean de la Croix paraît pleinement conforme à ce que saint Thomas nous enseigne sur le *don d'intelligence*, sur *la pénétration nouvelle* et *la purification*, dont il est le principe. « Plus la lumière de l'intelligence est forte, dit-il, plus elle pénètre à l'intérieur de l'objet connu. Or la lumière naturelle de notre intelligence est d'une puissance finie, elle ne peut donc atteindre au-delà d'une certaine limite. Aussi l'homme a-t-il besoin d'une lumière surnaturelle pour pénétrer plus loin, et cette lumière surnaturelle donnée à l'homme est appelée le don d'intelligence » (II^a II^{ae}, q.8, a. 1). On l'appelle don d'intelligence et non de raison, parce qu'il est supérieur au raisonnement et désigne l'excellence d'une connaissance simple et pénétrante comme un trait de lumière (ibid.).

Tandis que la foi nous fait seulement adhérer aux vérités révélées, ce don nous les fait en quelque sorte percevoir, nous empêche de les confondre avec les inventions des hommes et d'en douter à cause des objections des incrédules (art. 2). Il perfectionne la première appréhension de ces vérités, et nous dispose ainsi à en mieux juger et à

(1) *Nuit obscure*, l. II, ch. IV.

les goûter par le don de sagesse (art. 6). Il fait disparaître l'hébétude de l'esprit ; c'est de lui que parle Notre-Seigneur en disant : *Qui potest capere, capiat* : Que celui qui peut saisir, saisisse. Bienheureux ceux qui ont des yeux pour voir et des oreilles pour entendre, pour saisir l'esprit sous la lettre, la réalité divine sous les figures, les symboles, les paraboles. Ce don est à la fois contemplatif et pratique, il considère les vérités éternelles en elles-mêmes et aussi en tant qu'elles sont la règle suprême de notre conduite (ibid., a. 3). C'est ainsi qu'il nous montre notre culpabilité beaucoup mieux que ne pourrait le faire l'examen de conscience le plus attentif. Il nous fait voir comme à la lumière d'un éclair le prix de la fin dernière (art. 3).

Ce don d'intelligence, dit encore saint Thomas (ibid., a. 8), purifie notre esprit des erreurs spéculatives et pratiques et de l'attache aux images sensibles. Bien plus, il est avec la foi le principe d'une haute contemplation de Dieu. « Il ne nous fait certes pas voir l'essence divine, mais il nous montre *ce qu'elle n'est pas* ; nous connaissons Dieu ici-bas d'autant plus parfaitement que nous comprenons qu'il dépasse tout ce que notre esprit peut saisir. Cette vision imparfaite appartient au don d'intelligence (1). » On s'explique par là qu'il purifie notre cœur, et corresponde à la béatitude : « *Beati mundo corde, quoniam ipsi Deum videbunt.* » Avec le don de science, il nous montre

(1) II[a] II[ae], q. 8, a. 8 : « Haec est *munditia mentis* depuratae *a phantasmatibus et erroribus*, ut scilicet ea quae de Deo proponuntur, non accipiantur, per modum corporalium phantasmatum nec secundum haereticas perversitates. Et hanc munditiam facit donum intellectus. Similiter etiam duplex est Dei visio : una quidem perfecta, per quam videtur Dei essentia ; alia vero imperfecta, per quam etsi non videamus de Deo quid est, *videmus tamen quid non est* ; et tanto in hac vita Deum perfectius cognoscimus, *quanto magis intelligimus eum excedere quidquid intellectu comprehenditur*. Et utraque Dei visio pertinet ad donum intellectus : prima quidem ad donum intellectus consummatum, secundum quod erit in patria ; secunda vero ad donum intellectus inchoatum, secundum quod habetur in via. »

de mieux en mieux que la créature la mieux douée n'est rien par soi, que Dieu seul est l'Être même éternellement subsistant, « in quo solo essentia et esse sunt idem ». — « *Ego sum qui sum*, je suis Celui qui suis, c'est là mon nom pour l'éternité » (Exod. III, 14).

Saint Thomas parle encore de même, II^{a} II^{ae}, q. 180, a. 6, où il montre que la contemplation infuse uniforme demande d'une certaine manière le sacrifice des sens et celui de la raison discursive : « Avant que l'âme arrive à cette uniformité (symbolisée par le mouvement circulaire uniforme, qui n'a ni principe ni fin), il faut qu'une double difformité (*difformitas*, manque d'uniformité) disparaisse. Premièrement, celle qui vient de la diversité des choses extérieures disparaît, lorsque l'âme les quitte pour se recueillir en elle-même ; ainsi commence pour elle le mouvement circulaire. Il faut ensuite écarter la deuxième « difformité », qui vient de l'acte de la raison discursive, et cela se fait quand toutes les opérations de l'âme se réduisent à une simple contemplation de la vérité intelligible. Il faut, dit Denys, une convergence ou convolution uniforme des forces de l'intelligence, pour que tout raisonnement s'arrête et l'intuition se fixe dans la contemplation d'une seule et simple vérité... Ainsi élevée au-dessus de tout objet créé, la connaissance s'arrête dans la seule contemplation de Dieu. » — Cette convolution des forces de l'intelligence, roulées comme en cornet autour de leur centre, les ferme pour ainsi dire, pendant l'oraison, aux choses extérieures et au discours, pour ne les laisser ouvertes que du côté de l'intuition simple et obscure, mais de plus en plus pénétrante, de Dieu.

Cette pénétration vient, on le voit, du don d'intelligence. C'est sa lumière infuse purificatrice, qui manifeste les replis les plus cachés de notre conscience, les secrètes intentions du cœur, et qui d'autre part nous fait pénétrer la parole de Dieu pour dépasser la lettre et en atteindre

l'esprit; c'est cette lumière qui nous fait voir combien plus que nous le pensions Dieu est supérieur à toute idée distincte que nous pouvons avoir de lui, même par révélation, comme le firmament est plus étendu que les étoiles qui nous le manifestent. C'est cette lumière qui nous fait découvrir vraiment que la *Déité* ou la vie intime de Dieu (ce qui fait que Dieu est Dieu) est supérieure à toute perfection analogiquement commune à lui et à nous, que la *Déité* est supérieure à l'être, à l'unité, à la vérité, à la bonté, à l'intelligence et à l'amour.

C'est la Déité même qu'il faudrait voir immédiatement pour saisir l'intime conciliation de l'immutabilité divine et de la liberté de l'acte créateur (1), de la souveraine sagesse et du bon plaisir qui semble parfois arbitraire, de la justice inexorable et de l'infinie miséricorde. Toutes ces perfections existent formellement et éminemment en Dieu, et, *loin de se détruire* en s'unissant *dans l'éminence de la Déité*, elles s'y trouvent *à l'état pur*, sans trace aucune d'imperfection (2). Tandis que les sept couleurs de l'arc-en-ciel n'existent que *virtuellement* dans la lumière blanche, les perfections divines existent *formellement* dans l'éminence de la Déité, mais selon un mode transcendant qui reste pour nous inaccessible. *Deitas est super ens et super unum*, comme le dit Denys et le redit avec joie Cajetan dans ses élévations sur la Trinité (3). La plus

(1) Dieu aurait pu fort bien ne pas créer, il n'est pas plus grand pour avoir créé l'univers; cependant l'acte créateur, tout en étant souverainement libre, ne saurait être en Dieu un accident contingent, qui aurait pu ne pas exister; tout ce qui est en Dieu s'identifie avec son essence absolument nécessaire et immuable. Il faudrait voir cette divine essence *sicuti est*, pour connaître l'intime conciliation de son immutabilité et de la liberté de la création.

(2) Nous avons longuement examiné cette question ailleurs : *Dieu, son existence et sa nature*, 4e édition, p. 548 sqq.

(3) Cf. Cajetan, in Ia, q. 39, a. 1, n° VII : « Ad evidentiam horum, scito quod, sicut in Deo, secundum rem sive in ordine reali, est *una res non pure absoluta, nec pure respectiva*, nec mixta aut composita aut resultans

haute spéculation théologique s'accorde ainsi parfaitement avec ce que les mystiques nous disent de la grande ténèbre : « Ce que mon âme voit, dit Angèle de Foligno, ne peut être ni conçu par la pensée, ni exprimé par la parole. *Je ne vois rien et je vois tout*; plus ce bien infini est vu dans la ténèbre, plus il est certain et plus il excède tout... Quand l'âme voit la divine puissance, la divine sagesse et la divine volonté, comme il m'est arrivé d'une façon merveilleuse à moi-même, cela paraît moindre que ceci. Ce que je vois maintenant, c'est un tout; pour le reste on dirait des parties... Toutes les grâces qui m'ont été accordées sont peu de choses à côté du bien infini que je vois dans la divine ténèbre (1). »

*
* *

IV. — *Pourquoi cette lumière infuse se manifeste-t-elle comme ténèbre et fait-elle parfois tant souffrir?*

Il y a à cela trois raisons : l'élévation des mystères, notre impureté et les tentations du démon.

La première raison est précisément que la Déité ou vie intime de Dieu dépasse infiniment toute image sensible et toute idée intellectuelle créée et créable; pour la voir *sicuti est*, telle qu'elle est en soi, il faudrait qu'elle se montrât elle-même sans intermédiaire aucun (2). Et

ex utraque; sed *eminentissime* et *formaliter* habens quod est *respectivi* (imo multarum rerum respectivarum), et quod est *absoluti* : ita in ordine formali seu rationum formalium, *secundum se*, et *non quoad nos* loquendo, est in Deo *unica ratio formalis*, non pure absoluta, nec pure respectiva, *non pure communicabilis, nec pure incommunicabilis*; sed eminentissime ac *formaliter* continens et quidquid absolutae perfectionis est, et quidquid Trinitas respectiva exigit... Quoniam res divina prior est ente et omnibus differentiis ejus : est enim *super ens* et *super unum*, etc. »

(1) Arnaud, *Boll. Acta sanct.* 4 janv., c. 4, n° 72-76.

(2) Cf. S. Thomas, I^a^, q. 12, a. 2 : « Utrum essentia Dei videatur ab intellectu creato secundum aliquam speciem creatam. »

plus nous comprenons l'impuissance de toute idée créée, angélique ou humaine, à nous manifester la lumière incréée et infinie, plus celle-ci nous paraît inaccessible, obscure, non pas d'une obscurité infra-intellectuelle comme celle de la matière, mais d'une obscurité translumineuse, celle de la vérité suprême trop intelligible pour nous. Le soleil paraît obscur à l'oiseau de nuit dont l'œil trop faible ne peut en supporter la splendeur. De même Dieu est un éclair intellectuel éternellement subsistant, qui paraît obscur à toute intelligence créée, humaine ou angélique, tant qu'elle n'est pas surélevée et fortifiée par la lumière de gloire, que reçoivent les élus dans la patrie.

« Plus la lumière naturelle est vive, dit saint Jean de la Croix (*Nuit obsc.*, l. II, ch. v), plus elle offusque et aveugle la prunelle du hibou ; plus nous voulons regarder le soleil en face, plus la puissance visuelle est affaiblie et plus les yeux impuissants s'emplissent de ténèbres. Il en est ainsi de la contemplation avant la purification complète de l'âme; en l'envahissant, elle l'emplit de ténèbres spirituelles... Sans doute la réalité n'est pas telle, mais tel est l'effet produit sur notre faible entendement; il ne peut s'élever à une telle hauteur et l'immense rayonnement divin l'aveugle. »

« Ce qui semble incroyable, c'est que la lumière surnaturelle et divine obscurcit d'autant plus l'âme qu'elle est particulièrement claire et pure, tandis qu'elle l'obscurcit moins en étant moins claire. Cela se comprend parfaitement si nous nous rappelons cette vérité formulée par Aristote : *les choses divines sont d'autant plus obscures pour nous qu'elles sont plus intelligibles et plus lumineuses en elles-mêmes* » (*Ibid.*, ch. VIII). — Notre connaissance naturelle vient en effet des choses sensibles, dans le miroir desquelles elle atteint d'en bas et fort imparfaitement les choses purement spirituelles. Cette affirmation : « le soleil existe », est pour nous plus claire que cette autre : « Dieu est », et

pourtant *en soi* Dieu seul est l'Être même éternellement subsistant. Le temps nous paraît chose plus claire que l'éternité, et cependant en soi l'instant qui fuit est à peine intelligible en comparaison du *nunc stans*, de l'*instant immuable* de l'éternité, pendant lequel Dieu possède toute à la fois, *tota simul*, sa vie sans commencement ni fin. Les décrets providentiels les plus obscurs pour nous sont les plus lumineux en eux-mêmes ; la Passion du Sauveur, qui fut l'heure la plus ténébreuse et la plus déconcertante pour les Apôtres, a été celle de la plus grande victoire du Christ sur le démon et sur le péché, victoire bien supérieure à celle remportée sur la mort le jour de la résurrection. Ce miracle éclatant n'est que le signe qui confirme le *Consummatum est* du Vendredi Saint.

C'est pourquoi sainte Thérèse avait d'autant plus de dévotion aux mystères révélés qu'ils lui étaient plus cachés ; par son intense charité elle aimait et goûtait de préférence ce qu'il y a de plus obscur et de plus mystérieux dans la foi, ce qui est incomparablement supérieur à toutes les évidences rationnelles et à toute formule exprimable. Ainsi encore ce qu'il y a de plus génial dans la doctrine de saint Paul, de saint Augustin, de saint Thomas sur l'efficacité transcendante de la causalité divine « qui opère en nous le vouloir et le faire », sera toujours ici-bas enveloppé de mystère, mais d'une obscurité sublime qui est à l'antipode de celle de l'incohérence ou de l'absurde.

Plus les choses surnaturelles sont élevées, simples et immuables, plus elles paraissent obscures à notre connaissance qui part d'habitude des choses sensibles, multiples, composées et changeantes.

Or la lumière infuse du don d'intelligence est du même ordre que ces objets surnaturels qu'elle nous fait pénétrer ; comme eux elle paraît obscure, et pourtant c'est elle qui nous donne l'esprit de la parole divine, et nous fait entrer dans la hauteur et la simplicité de Dieu.

« Quand le divin rayon de la contemplation entre dans l'âme, dit saint Jean de la Croix, il l'envahit de clarté, mais comme il dépasse la nature de l'âme, il l'obscurcit, lui enlève toutes ses perceptions et ses affections naturelles, alors qu'elle les saisissait auparavant grâce à la lumière naturelle. De ce fait, non seulement il la laisse dans l'obscurité, mais vide aussi selon ses puissances et ses appétits spirituels ou naturels. En la laissant vide et obscure, il la purifie et la remplit de divine lumière spirituelle, sans que l'âme s'en doute et alors qu'elle s'imagine se trouver dans les ténèbres. Ainsi un rayon de soleil, tout en traversant une chambre, *reste invisible*, s'il est pur et ne rencontre rien... Mais dès que cette lumière spirituelle rencontre quelque chose où elle puisse se réfléchir, c'est-à-dire une perfection spirituelle perceptive à l'âme, un atome à peine appréciable, ou un jugement sur ce qui est vrai ou faux, l'âme le voit aussitôt et le comprend beaucoup plus clairement qu'avant d'avoir été placée dans cette obscurité » (*Nuit obsc.*, l. II, ch. VIII). Saint Thomas fait une remarque analogue à propos de l'inspiration ou illumination qui nous vient des anges (1).

*
* *

Une deuxième raison pour laquelle cette divine lumière paraît obscure et fait parfois beaucoup souffrir, c'est l'impureté de notre âme. « *Oculis aegris odiosa lux, quae*

(1) Il note que souvent les hommes n'ont pas conscience d'être éclairés par les anges (I^a^, q. III, a. 1, ad 3^um^) : « Operatio intellectus et illuminatio dupliciter possunt considerari. Uno modo, *ex parte rei intellectae* et sic quicumque intelligit vel illuminatur, cognoscit se intelligere vel illuminari, quia cognoscit rem sibi esse manifestam. Alio modo, *ex parte principii*, et sic non quicumque intelligit aliquam veritatem, cognoscit quid sit intellectus, qui est principium intellectualis operationis. Et similiter non quicumque illuminatur ab Angelo, cognoscit se ab Angelo illuminari. »

puris est amabilis », disait saint Augustin : aux yeux malades la lumière est insupportable, elle qui est si agréable aux yeux sains. « Une telle peine, remarque saint Jean de la Croix, est très vive pour l'âme encore impure, quand elle est formellement envahie par cette lumière purificatrice. Car *cette pureté qui s'attaque aux impuretés* pour les chasser, fait si bien voir à l'âme combien elle est souillée et misérable, qu'elle se figure être persécutée par Dieu comme son ennemie » (*Nuit obsc.*, l. II, ch. v). Il y a certaines vérités que nous ne voulons pas entendre, nous ne permettons pas qu'on nous les dise; si Dieu veut efficacement nous conduire à la perfection, il viendra lui-même nous les faire entendre, dussions-nous en souffrir terriblement.

Troisièmement enfin une autre souffrance provient des tentations, qui s'élèvent alors contre la foi, l'espérance et la charité. Tout en faisant des actes héroïques de ces vertus, *actes simples, directs*, souvent inaperçus, l'âme se demande si elle ne consent pas à ces tentations; elle s'égare en ses raisonnements au point de penser qu'elle est abandonnée de Dieu; il lui semble qu'elle ne l'atteindra jamais et elle en souffre d'autant plus qu'elle l'aime davantage (1). Il y a en elle, ainsi que dans les âmes du purgatoire, comme un flux et un reflux; portée vers Dieu par tout l'élan de son amour, elle se sent repoussée par tout ce qu'elle constate de misère en elle, et craint beaucoup d'offenser celui qu'elle veut aimer par-dessus tout.

On prévoit quels sont les effets d'une pareille purification, les trois vertus théologales y grandissent considérablement; elles sont dans la nécessité de faire souvent des actes héroïques pour surmonter la tentation; par là elles s'enracinent très profondément dans l'âme et se purifient de tout alliage, comme nous allons le voir. Les dons qui

(1) Voir la *Vie* du Père Surin.

accompagnent ces hautes vertus, grandissent aussi à proportion.

Saint Jean de la Croix a admirablement exprimé l'état de délivrance de l'esprit purifié, lorqu'il dit : « Ne goûtant rien, ne comprenant rien en particulier, se tenant dans le vide, l'obscurité et les ténèbres, il se trouve disposé à tout pénétrer, réalisant ainsi mystiquement en lui la parole de saint Paul : « *Nihil habentes et omnia possidentes* (II ad Cor., VI, 10) : n'ayant rien et possédant tout ». Une telle béatitude était due à une telle pauvreté d'esprit » (*Nuit obsc.*, l. II. ch. VIII).

Enfin « le feu spirituel de l'amour s'allume dans l'âme en cette nuit de contemplation douloureuse, comme le feu matériel prend au bois... Il s'agit d'une ardeur qui s'allume dans l'esprit, lorsque l'âme accablée de peines est très vivement blessée d'amour divin... Comme c'est *un amour infus*, il est plus passif qu'actif et engendre ainsi dans l'âme une forte passion sous l'action divine... C'est ainsi qu'elle en arrive à accomplir réellement le premier précepte, qui exclut tout ce qui resterait d'amour-propre humain : « Tu aimeras le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur, de toute ton âme, de toutes tes forces » (*Nuit obsc.*, l. II, ch. XI).

Cette vive flamme d'amour est bien ici-bas l'épanouissement normal de la charité, dans une âme pleinement fidèle; c'est, dans l'obscurité et la souffrance, « in hac lacrymarum valle », le prélude de la vie éternelle, « *inchoatio vitae æternae* » (1). On s'explique alors que l'âme ainsi purifiée, de façon très méritoire, par ce feu spirituel intérieur, puisse, sans s'arrêter au purgatoire où l'on ne mérite plus, passer immédiatement de la terre au ciel (2). Tel est l'ordre parfait voulu par Dieu, pour les justes toujours

(1) II^{a} II^{æ}, q. 24, a. 3, ad 2^{um}; I^{a} II^{æ}, q. 69, a. 2; *de Veritate*, q. 14, a. 2.
(2) Cf. *Nuit obscure*, l. II, ch. VI, fin. Nul ne fait de purgatoire après la

plus dociles dans l'épreuve comme dans la consolation, qui ne cessent de marcher vers Lui, et qui se disposent par là à être fidèles au rendez-vous fixé par Lui sitôt après la mort. En cet instant même ils entreront dans la patrie et recevront la récompense, la béatitude même de Dieu. Alors non seulement les plus hautes aspirations de notre nature seront comblées et dépassées, mais les vifs désirs surnaturels suscités pendant la nuit de l'esprit seront pleinement assouvis : « *Ego autem in justitia apparebo conspectui tuo, satiabor cum apparuerit gloria tua* » (Ps. xvi, 15) (1).

mort que par sa faute, pour avoir négligé des grâces précieuses; s'il y avait été fidèle, il aurait été purifié dès ici-bas en méritant selon l'ordre établi par la Providence pour les âmes pleinement généreuses.

(1) Dans un travail récent, *Unidad especifica de la contemplacion cristiana* (extrait de la *Ciencia Tomista* 1926), p. 15–20, le Père Ign. G. Menéndez-Reigada, O. P., en montrant que la contemplation chrétienne est *essentiellement surnaturelle et infuse*, très supérieure par là à la contemplation acquise, soit philosophique, soit théologique, fait bien voir la nécessité de la purification passive de l'esprit. Il y a, dit-il, dans l'esprit qui n'est pas encore assez surnaturalisé, comme un sédiment ou un dépôt. *Ce sédiment naturel* est une évidence *apparente* des vérités surnaturelles, évidence qui provient, soit des symboles sensibles qui les expriment, soit des raisonnements bien ordonnés qui s'efforcent de nous les traduire. Or cette évidence n'est que subjective, les mystères de la foi sont obscurs, inévidents. Dans la purification passive de l'esprit, le don d'intelligence nous le fait entendre de mieux en mieux, il montre combien l'objet de *pure foi* est supérieur à la lumière des symboles sensibles, ou à celle des raisonnements humains. Il semble alors aux âmes ainsi purifiées que la foi leur manque; *elles perdent seulement l'appui naturel* d'une certaine *évidence naturelle*, qui se mêlait à leur acte de foi surnaturelle. Ainsi la foi est purifiée de cet alliage, de ce sédiment naturel, et de plus en plus elle adhère aux mystères dans leur surnaturalité essentielle, pour le très pur motif formel de la révélation divine, motif tout surnaturel, inaccessible à la raison, motif qui se fait croire lui-même, puisque, par un seul et même acte, nous croyons à Dieu révélateur, en adhérant à ce qu'il révèle. *Credimus Deo et credimus Deum, uno et eodem actu* (essentialiter supernaturali). Cf. II^{a} II^{ae}, q. 2, a. 2, c. et ad 1.

CHAPITRE II

La Purification passive de la foi

Épreuves qui accompagnent la purification passive de l'esprit.

La période d'épreuve appelée par saint Jean de la Croix nuit de l'esprit est nécessaire, non seulement pour libérer les âmes des restes d'égoïsme inconscient, d'amour-propre, d'orgueil intellectuel et spirituel, qui subsistent en elles et empêchent l'intimité de l'union divine, mais aussi pour fortifier grandement les vertus supérieures. Comme la nuit des sens, par la contemplation infuse initiale qu'elle implique et les tentations contre la chasteté et la patience qui souvent l'accompagnent, est une période de sainte lutte, qui augmente beaucoup les vertus qui ont leur siège dans la sensibilité, la nuit de l'esprit, pour les mêmes raisons, est marquée par un progrès bien supérieur encore des vertus les plus hautes, de l'humilité, de la religion et des trois vertus théologales.

Le moyen dont Dieu se sert pour nous purifier ainsi est, nous l'avons vu selon saint Thomas (1) et saint Jean

(1) Saint Thomas, II^{a} II^{ae}, q. 8, a. 8 : « Haec est *munditia mentis* depuratae *a phantasmatibus et erroribus*, ut scilicet ea quae de Deo proponuntur, non accipiantur per modum corporalium phantasmatum nec secundum haereticas perversitates. *Et hanc munditiam facit donum intellectus.* Similiter etiam duplex est Dei visio : una quidem perfecta, per quam videtur Dei essentia; alia vero imperfecta, per quam etsi non videamus de Deo quid est, *videmus tamen quid non est*; et tanto in hac vita Deum perfectius

de la Croix (1), la lumière surnaturelle du don d'intelligence. Cette lumière éclaire l'âme sur l'infinie grandeur de Dieu, qui apparaît de plus en plus comme très supérieure à toute formule et à toutes les idées que nous pouvons nous faire d'elle, et par contraste l'âme découvre en soi des misères qu'elle ne soupçonnait point jusque-là. Cette lumière est parfois si vive, que les yeux de l'esprit, encore impuissants, en sont éblouis et comme aveuglés. L'âme monte ainsi vers une clarté supérieure, mais il lui semble qu'elle s'enfonce dans la nuit.

C'est surtout par le moyen de cette lumière que Dieu purifie, nous allons le voir, l'humilité et les trois vertus théologales; mais il fait servir aussi à ce travail l'ennemi même de notre salut. Il permet ici au démon de tenter parfois très violemment les âmes contre la foi, l'espérance et la charité, pour qu'elles soient dans la nécessité de faire les actes les plus intenses, les plus méritoires de ces vertus, qui par là même augmentent considérablement. L'âme est le théâtre d'une lutte à certaines heures terrible entre le Saint-Esprit et le démon, celui-ci semble vouloir combattre le travail de Dieu avec des armes égales. Plus le Seigneur attire vers les hauteurs de la foi, plus le démon s'efforce de les nier; l'âme se trouve entre deux souffrances, l'une essentiellement purificatrice qui vient de Dieu, l'autre qui vient de l'esprit du mal, que le Seigneur fait servir indirectement à ses fins.

Il y a là quelque chose de très grand, qui rappelle la première conversion ou justification de l'impie, le passage de l'état de péché mortel à l'état de grâce. Lors de

cognoscimus, *quanto magis intelligimus eum excedere quidquid intellectu comprehenditur*. Et utraque Dei visio pertinet ad donum intellectus : prima quidem ad donum intellectus consummatum, secundum quod erit in patria; secunda vero ad donum intellectus inchoatum, secundum quod habetur in via. »

(1) *Saint Jean de la Croix*, Nuit obscure, l. II, ch. 5, 8, 9 et 11.

cette première conversion, comme l'a montré saint Thomas (1) et l'a défini ensuite le Concile de Trente, le Seigneur a porté l'âme à reconnaître sa misère, à faire un acte de foi aux mérites infinis du Sauveur, à espérer en Dieu, à l'aimer par-dessus tout et à détester le péché comme le plus grand des maux. En nous justifiant, le bon Dieu a pour ainsi dire creusé un sillon en notre âme, pour y mettre la divine semence; maintenant, dans la nuit passive de l'esprit, c'est comme s'il creusait à nouveau le même sillon, dans le même sens, mais beaucoup plus profondément, pour extirper toutes les mauvaises racines qui peuvent s'y trouver encore, et pour que le germe de la vie éternelle, *semen gloriae*, puisse donner son plein rendement, trente, soixante et même cent pour un, comme il est dit dans la parabole du semeur (Matth., XIII, 23).

Alors, le Seigneur, par la lumière du don d'intelligence, montre à l'âme, non pas ce qu'il est en son infinie sainteté, mais ce qu'il n'est pas; par opposition elle voit son rien, sa fragilité, son abjection; sous l'influx de la grâce qu'elle reçoit, elle fait alors les actes les plus profonds d'humilité, de foi, d'espérance et de charité, actes devenus nécessaires, indispensables pour résister aux tentations qui s'élèvent contre ces vertus.

Pour mieux entendre comment s'effectue cette grande purification, rapprochons ce que nous dit saint Jean de la Croix de cette lumière infuse donnée dans la nuit de l'esprit, et ce qu'enseigne saint Thomas sur le motif formel des vertus surnaturelles les plus hautes; il est clair qu'elles sont d'autant plus purifiées de tout alliage naturel, qu'elles atteignent plus purement par leurs actes l'objet premier et le motif formel qui les spécifient. « *Habitus et actus specificantur ab objecto formali.* » Nous allons voir ces choses sous leur forme la plus parfaite, telle que l'a fait

(1) I^a II^ae, q. 113, a. 4, 5, 7, 8.

connaître saint Jean de la Croix; elles se produisent, il est vrai, souvent sous une forme atténuée et plus mêlée aux souffrances de l'apostolat; mais cette forme atténuée ne se comprend bien que si l'on a entrevu l'autre plus élevée, qui représente le parfait développement du germe surnaturel qui est en nous. Nous ne savons pas combien la croix nous est nécessaire, cette doctrine peut contribuer à nous le faire entendre. Il faut noter aussi qu'elle se vérifie non pas seulement dans les vies individuelles, mais dans les groupes d'âmes, dans les familles religieuses au moment surtout de leur fondation ou à celui de leur plein épanouissement, pour montrer que la maison est bâtie sur le roc et non pas sur le sable. Le Seigneur nous attend pour ainsi dire à ces moments très difficiles, pour nous combler, si vraiment en ces périodes de crises nous sommes fidèles. Cela est vrai pour les individus et aussi pour les peuples.

Voyons d'abord ce que deviennent l'humilité et la piété en ce creuset.

*
* *

L'humilité et la piété en ces épreuves

Le bon Dieu apprend l'humilité à ses saints en leur manifestant quel abîme les sépare encore de Lui; apprenons, nous, à pratiquer cette vertu en voyant ici la distance qui nous sépare des saints. Leur conduite nous montre aussi comment nous devons porter, selon le véritable esprit chrétien, nos croix bien moins lourdes que les leurs.

L'humilité, dit saint Augustin, est à la base de l'édifice spirituel. Pour qu'un édifice soit solide, il faut que le fondement soit jeté profondément dans le sol. La pierre fondamentale, dit saint Thomas, c'est la foi; l'excavation qu'il faut creuser pour poser cette première pierre, c'est

l'humilité, qui chasse l'orgueil de l'esprit, lequel empêche de recevoir docilement la parole de Dieu. Comme on nous a dit et redit ces choses, dès les premiers jours de notre vie intérieure, nous avons bien gratté le sol, un peu creusé ; puis nous avons commencé à construire notre édifice spirituel. Mais certains jours de bourrasque, sous les tentations d'orgueil et de révolte, nous avons compris que ce pauvre édifice n'était guère solide et que sous une poussée plus violente il pourrait bien être renversé.

Il aurait fallu creuser bien davantage. Lorsque le Seigneur veut élever très haut cet édifice spirituel dans une âme, il se charge de creuser lui-même à des profondeurs que nous ignorons. Si haut que soient ensuite conduits les saints, ils ne pourront s'enorgueillir : ils auront assez expérimenté leur néant, leur misère, inférieure comme le péché au néant lui-même : rappelons-nous les peines intérieures du Curé d'Ars, on oublie trop souvent de dire qu'elles venaient de cette lumière qui lui montrait de plus en plus la grandeur du sacerdoce, il s'en jugeait alors très éloigné. La lumière surnaturelle très vive, qui donne à l'âme une haute idée de la perfection, lui manifeste son impuissance et sa pauvreté, incomparablement mieux que le plus attentif des examens de conscience. On arrive alors à connaître expérimentalement le sens profond des paroles de Jésus : « *Sans moi, vous ne pouvez rien faire.* » « *Nul ne vient à moi, si mon Père ne l'attire.* » On découvre beaucoup mieux qu'auparavant ce que voulait dire saint Paul en écrivant : « *Quis enim te discernit? Qui te discerne* (d'entre les autres)? *Qu'as-tu que tu ne l'aies reçu? Et si tu l'as reçu, pourquoi te glorifier, comme si tu ne l'avais pas reçu?* » Alors l'âme commence à comprendre par expérience combien l'Église a dit vrai en enseignant, contre les pélagiens et semipélagiens, que la grâce est nécessaire, non seulement pour *mieux* accomplir le moindre acte surnaturel, mais pour l'accomplir de fait. Elle

entend beaucoup mieux que la grâce, comme le disen saint Augustin et saint Thomas, est efficace par elle-même et non par notre effort, selon le mot si profond de sain Paul : « *C'est Dieu qui opère en vous le vouloir et le faire. selon son bon plaisir* » (Phil., II, 13).

Sous la même lumière, elle découvre tout ce qui entache ses œuvres les meilleures, comme, lorsqu'un rayon de soleil traverse une eau qui paraissait limpide, on découvre en elle une foule de corpuscules imperceptibles à la lumière diffuse. L'âme voit alors en elle tant de défauts, qu'elle en est tout humiliée et confondue. Le démon en prend souvent occasion pour tenter de la décourager, et si le Seigneur ne la soutenait pas par un secours spécial, elle céderait à cette tentation.

Tel est le chemin qui conduit à une profonde humilité, selon les sept degrés marqués par saint Anselme : connaître qu'on est méprisable, — souffrir de l'être, — avouer qu'on l'est, — vouloir que le prochain le croie, — supporter qu'on le dise, — accepter d'être traité comme une personne digne de mépris, — aimer d'être traité ainsi (1). Ne plus se glorifier en soi-même, mais en Dieu seul, et vivre dans cette profonde conviction que tout ce que nous avons par nous-mêmes, notre indigence et nos défauts, est inférieur à tout ce que toute autre personne tient de Dieu (2).

Cette connaissance de notre néant se trouve chez tous les saints; elle est requise à la pleine perfection chrétienne; elle met l'âme définitivement dans la vérité, elle chante la gloire de Dieu.

Dans la purification passive dont nous parlons, la bienheureuse Angèle de Foligno s'apparaît à elle-même comme un abîme de péché et voudrait le crier à tous, pour faire cesser ce qu'elle appelle son hypocrisie. Saint Benoît-

(1) Cf. S. Thomas, II^{a} II^{ae}, q. 161, a. 6.
(2) Cf. S. Thomas, II^{a} II^{ae}, q. 161, a. 3.

Joseph Labre commence sa confession en disant : « Ayez pitié de moi, mon Père, je suis un grand pécheur. » Le confesseur, ne trouvant rien de grave en ses accusations, crut qu'il ne savait pas se confesser et l'interrogea sur les divers préceptes du décalogue; mais il reçut des réponses si humbles et si pénétrées d'esprit de foi, qu'il comprit qu'il avait affaire à un saint.

Avec l'humilité, grandit beaucoup en ces épreuves la vertu de religion. Si l'on est fidèle, la dévotion substantielle, qui n'est autre que la promptitude de la volonté au service de Dieu, se développe ici de plus en plus en l'absence de toute dévotion accidentelle, puisqu'il s'agit de persévérer dans la prière sans plus ressentir aucune consolation sensible, ni spirituelle. Le don de piété vient grandement alors au secours de la vertu de religion; l'oraison est infuse, mais des plus arides; sainte Jeanne de Chantal y passa de longues années.

Allons plus avant : cette purification a particulièrement pour but de libérer de tout alliage les vertus théologales, qui doivent inspirer d'en haut toutes les autres. C'est ici surtout que nous voyons, à la lumière de la doctrine de saint Thomas, que la purification de ces hautes vertus se fait en dégageant de plus en plus leur *motif formel absolument surnaturel* de tous les motifs humains, qui apparaissent par là même et expérimentalement comme infiniment inférieurs. Il s'agit de conduire l'âme à adhérer très purement à Dieu, malgré tous les obstacles et délaissements, pour cet unique motif que Dieu est Vérité première, Miséricorde infinie et Bonté suprême souverainement aimable en soi.

Les théologiens nominalistes et leurs successeurs, nous l'avons déjà noté, ont souvent méconnu *la surnaturalité essentielle, quoad substantiam*, du motif formel de ces vertus, surnaturalité très supérieure à celle du miracle, puisqu'elle dépasse toute connaissance naturelle, tandis que le

miracle est naturellement connaissable (1). Nous allons voir combien ils se sont trompés.

Voyons donc comment est purifiée la foi.

*
* *

Les imperfections qui nous empêchent de vivre profondément de la foi

La foi est cette vertu infuse, essentiellement surnaturelle, par laquelle nous croyons les mystères révélés par Dieu, parce qu'il les a révélés et comme les propose l'Église, règle prochaine de notre croyance. A la révélation essentiellement surnaturelle et aux mystères obscurs qu'elle énonce, notre intelligence, mue par la volonté, adhère par la foi infaillible « sous l'inspiration et l'illumination du Saint-Esprit », disent les Conciles (2).

Ces formules sont vite prononcées, mais que contiennent-elles? Tout bon chrétien croit sans doute ce qui est révélé par Dieu, parce qu'il l'a révélé; mais tandis qu'il est dit : « *Le juste vit de la foi* », comme l'œil de la lumière du soleil, il arrive souvent que nous vivons bien peu des mystères surnaturels, qui sont l'objet premier de la révélation divine, du mystère de la sainte Trinité et de ceux du salut. Notre pensée se porte peut-être davantage vers les vérités naturelles de la religion, révélées elles aussi, mais accessibles à la raison et démontrables, comme l'existence de Dieu, auteur de la nature, sa puissance, sa providence dans l'ordre naturel, la spiritualité et l'immor-

(1) Le miracle de la résurrection rend *surnaturellement* au cadavre *la vie naturelle*, végétative et sensitive, qui est d'un ordre infiniment inférieur à la vie de la grâce. Nous avons longuement développé ailleurs ce point de doctrine, et ses conséquences. Cf. *de Revelatione*, t. I, 1re et 2e édition, p. 197-217, 337-403, 482-500, et *Perfection chrétienne et contemplation*, t. I, p. 65-87.

(2) Concile d'Orange et Concile du Vatican.

talité de l'âme. Ou bien, si nous pensons assez souvent aux mystères surnaturels, en assistant par exemple à la sainte messe, ne nous arrêtons-nous pas trop au symbolisme sensible des choses divines, à l'enveloppe extérieure, à la lettre de la liturgie accessible à nos facultés naturelles? On trouve même des personnes qui ont une foi si peu éclairée, que son développement en quelque sorte embryonnaire est sans proportion aucune avec leur culture littéraire, scientifique ou juridique. Généralement notre foi est trop faible pour nous faire vivre vraiment des mystères de la sainte Trinité, de la création, de l'élévation du premier homme à la vie de la grâce, de l'Incarnation rédemptrice, de la Mission du Saint-Esprit, de son habitation dans les âmes justes, de leur sanctification, de la vision béatifique réservée aux élus. Ce sont là pour beaucoup des formules saintes souvent répétées, mais un peu pâles, sans vie, dont l'objet est comme perdu au fond du ciel. Ces vérités surnaturelles ne sont pas devenues pour nous lumière de vie, points de repère de nos jugements sur toutes choses, principes directeurs de notre pensée. Dieu nous révèle dans l'obscurité de la foi ce qui est l'objet même de sa propre contemplation, ce qui fait sa béatitude infinie, et c'est à peine si nous en vivons. Où la faiblesse de notre foi, où notre manque d'esprit de foi apparaît surtout, c'est dans l'adversité, la maladie, les diverses souffrances mal supportées; c'est aussi bien souvent dans notre manque de bienveillance à l'égard du prochain, en qui nous sommes lents à reconnaître un frère appelé à la même béatitude surnaturelle que nous.

De même, *le motif* pour lequel nous croyons les vérités de foi, c'est bien *parce que Dieu les a révélées*; mais saisissons-nous toute la grandeur de ce motif incréé et tout surnaturel? Les théologiens nominalistes et leurs successeurs, disions-nous, l'ont méconnu; ils n'ont pas saisi quelle distance infinie il y a entre la connaissance naturelle

de Dieu, auteur de la nature, et la connaissance essentiellement surnaturelle de *Dieu, auteur de la grâce*. Or il n'est pas seulement question ici de Dieu auteur des diverses natures créées corporelles ou spirituelles, ni seulement de Dieu auteur du miracle naturellement connaissable, il s'agit de *Dieu dans sa vie intime*, qui se révèle lui-même et qui par la lumière infuse de la foi élève notre intelligence au-dessus des forces naturelles de l'ange lui-même et des anges les plus élevés, pour nous faire adhérer infailliblement à cette divine révélation (1).

Nous ne saisissons point toute l'élévation de ce *motif formel*, qui spécifie la *foi infuse*, si supérieure à la foi acquise, immédiatement fondée sur l'évidence des miracles, telle que la conserve le démon privé de tout don surnaturel (2). Et par là même, méconnaissant cette élévation, ne nous arrêtons-nous pas trop à des motifs secondaires, qui ne sont pas des motifs de croire *surnaturellement* et *infailliblement*, mais seulement des raisons qui orientent *naturellement* dans la direction de la foi : harmonie assez apparente des dogmes avec les vérités démontrées, avec les intuitions supérieures des grands philosophes et des poètes, avec nos aspirations naturelles, individuelles et sociales, ou encore avec notre expérience personnelle, lorsqu'il nous est donné, dans un moment de consolation, d'expérimenter en quelque sorte l'action de Dieu en nous? Ceux qu'on a appelés les modernistes se sont beaucoup trop arrêtés à ces motifs secondaires; ils les ont même confondus avec le motif formel de la foi infuse; ils ont par là même tout à fait méconnu la surnaturalité essentielle de celle-ci, qui en réalité dépasse infi-

(1) Cf. S. Thomas, II^{a} II^{æ}, q. 1, a. 1; q. 4, a. 1; q. 5, a. 1, a. 2, a. 3, ad 1; q. 6, a. 1. *De Veritate*, q. 14, a. 8, a. 9, ad 4. *In Boetium de Trinitate*, q. 3, a. 1, ad 4. *Quodlibet* II, a. 6, ad 3. *In Joannem*, c. IV, lect. V, n. 2.

(2) II^{a} II^{æ}, q. 5, a. 2, et *de Veritate*, q. 14. a. 9, ad 4 : « Credere *aequivoce* dicitur de hominibus et de daemonibus ».

niment toute connaissance naturelle humaine ou angélique. Cette confusion finirait par réduire la foi chrétienne à une foi d'ordre naturel, telle que celle par laquelle Kant croyait, disait-il, à l'existence de Dieu, et à notre libre arbitre, en niant tout l'ordre de la grâce. Les confusions latentes et inconscientes chez beaucoup d'hommes conduiraient, si l'on voulait déduire leurs conséquences, aux pires négations, ici à la négation de la surnaturalité essentielle des trois vertus théologales (1).

*
* *

Comment le Seigneur purifie notre foi

Or supposez que Dieu veuille purifier notre foi surnaturelle de tout alliage naturel; que fera-t-il? Il mettra en un très puissant relief le motif formel de cette vertu infuse, à l'infini au-dessus de tous les motifs secondaires, qui ne font, dans un ordre inférieur, que disposer à croire. Il semblera même nous enlever ces motifs secondaires, qui ne sont pas le vrai. Nous n'expérimenterons plus en nous sensiblement l'action divine, ce ne sera plus qu'aridité et sécheresse, non seulement dans la sensibilité, mais dans l'esprit. L'harmonie des dogmes avec les vérités de la raison paraîtra s'effacer, les témoignages des plus grands penseurs en faveur de la foi sembleront bien faibles. La vie de Jésus et des saints paraîtra encore bien grande, mais certains défauts des hommes d'Église déconcerteront considérablement et nous rappelleront peut-être la des-

(1) Sur cet alliage naturel, qui diminue le mérite des actes des vertus théologales, cf. saint Thomas, II^{a} II^{ae}, q. 2, a. 10. Le motif humain, qui se mêle au motif divin, provoque, non pas l'acte surnaturel, mais un acte naturel concomitant de qualité inférieure, comme chez celui qui veut encore surnaturellement aller à la messe du dimanche par un reste de foi chrétienne, mais qui le fait aussi naturellement parce que c'est la coutume de sa famille, de sorte que si cette coutume disparaissait, il n'y irait peut-être plus.

cription qu'en fit à son époque dans son *Dialogue* sainte Catherine de Sienne. Les motifs de crédibilité, comme les miracles et les prophéties, sembleront perdre eux-mêmes de leur force aux yeux de la raison tourmentée.

D'où tout cela proviendra-t-il? — De deux causes contraires : de Dieu, qui nous accordera une lumière nouvelle, pour nous sortir d'habitudes trop humaines, et du démon, qui prendra occasion de ce changement, de cette libération, de cette élévation, pour nous tenter et nous faire tomber.

Comme le montre en effet saint Jean de la Croix dans la *Nuit obscure* (l. II, ch. 5, 8, 9), l'âme recevra alors une lumière surnaturelle, celle du don d'intelligence, qui, découvrant l'esprit de la parole de Dieu, nous obligera à dépasser la lettre et nos habitudes inférieures de concevoir les perfections divines. Cette lumière infuse éclairera les hauteurs toutes surnaturelles des mystères de l'infinie Justice, de l'infinie Miséricorde, de la Prédestination, de la Passion du Sauveur, du salut et de la perte des âmes. Alors les petites conceptions auxquelles nous nous étions habitués éclateront en quelque sorte. Nous serons dans l'étonnement devant cette Justice inexorable; comment donc peut-elle se concilier avec une Miséricorde sans bornes? Comment un Dieu si bon permet-il aussi des maux si grands? Les objections formulées par les hérétiques et examinées spéculativement par les théologiens se poseront alors, non plus dans l'abstrait, mais au cœur de la vie vécue, pour les âmes qui passeront par là, à l'occasion par exemple de la mort d'un père ou d'un ami. Tout cela donnera l'impression d'une nuit très obscure de l'intelligence. En réalité, il y a ici trop de lumière, pour des yeux trop faibles encore. Dieu jette l'âme dans les profondeurs des mystères de la foi, et il semble à celle-ci qu'elle va sombrer et couler à pic; elle est comme un enfant jeté à la mer, sans qu'il sache encore bien nager, mais la main

de son père le soutient invisiblement, pour qu'il ne soit pas englouti par les flots. Ainsi la main de Dieu porte ces âmes en cette obscure nuit, sur la mer agitée où elles semblent disparaître.

Le Seigneur permet aussi, en ces moments, que le démon tente les élus contre l'existence de la vie éternelle, contre l'Incarnation rédemptrice, contre le mystère de la grâce, contre tout le surnaturel (1). Sans doute il ne faut pas alors raisonner sur la matière de la tentation; on a affaire à un adversaire qu'il ne faut pas combattre en discutant, on doit plutôt lui tourner le dos par mépris, en adhérant fermement à la parole de Dieu. Mais il s'efforce précisément de nous empêcher de le faire. « Le démon, dit saint Jean de la Croix, tourmente alors et afflige plus qu'on ne saurait le dire... Il s'agit d'une guerre ouverte entre deux esprits (2)... »

(1) Saint Jean de la Croix dit à ce sujet dans *Vive Flamme*, 3e str., v. 3, § XIV : « Le démon est extrêmement adroit pour exploiter le passage du sens à l'esprit, et d'habitude il empêche que l'âme ne suive ce chemin, en la décevant, en l'attirant par le sens même; il lui jette, à travers, des choses sensibles afin qu'elle s'y arrête et ne lui échappe pas. Et comme l'âme ne se doute de rien, elle s'y arrête... s'imaginant qu'il n'y a là rien de suspect... Et si, malgré ces pièges, une âme pénètre dans le haut recueillement, le démon tâche pour le moins d'éveiller alors sa sensibilité par des terreurs, des angoisses, des souffrances corporelles. »

Dans la *Nuit obscure*, l. II, ch. 23, il est dit aussi : « Par la douleur, l'horreur, l'effroi qu'il excite, le démon s'efforce d'alarmer la partie supérieure de l'âme... Toutefois, il arrive souvent, quand la communication de la contemplation envahit uniquement l'esprit et y domine fortement, que l'effort du démon pour y mettre obstacle et troubler l'âme ne lui sert de rien; il en résulte plutôt pour elle un nouvel amour, un progrès et une paix plus assurés... *Dieu, selon la même mesure et le mode par lesquels il attire une âme* et se comporte avec elle, *donne licence au démon et le laisse agir contre elle de semblable manière.* Si l'âme est l'objet de vraies visions,... Dieu permet aussi au mauvais esprit de présenter des visions fausses de même nature. Si l'âme ne juge que par les apparences et manque de sagacité, elle sera facilement trompée, et cela est arrivé à un grand nombre... D'autres fois le démon remplit l'âme de trouble, la terrifie, et aucun tourment de cette vie n'est comparable à celui-là. »

(2) *Nuit obscure*, l. II, ch. 23.

Combien faibles et pauvres apparaissent tous les motifs secondaires dont nous parlions tout à l'heure : harmonie des dogmes avec les vérités de la raison, avec les intuitions supérieures des philosophes et des poètes, avec nos aspirations naturelles, individuelles ou sociales ! Tout cela, en cette épreuve, peut paraître presque enfantin. Mais le Seigneur fait servir à ses fins cette tentation ; il soutient l'âme d'une façon secrète ; par le don d'intelligence, il lui garde en cette obscurité profonde *la certitude* qu'elle *doit* croire (1), et qu'elle doit croire pour ce seul motif tout surnaturel : *Dieu l'a dit,* Dieu qui ne peut ni se tromper, ni nous tromper, *Dieu, Vérité première révélatrice.*

Mais qui me fera *adhérer* à cette Vérité première? Sera-ce par l'intermédiaire de l'histoire de la vie de Jésus, de l'histoire de ses miracles, de l'histoire de l'Église écrite par des historiens faillibles? Dois-je, pour adhérer à cette Vérité première révélatrice, relire un bon traité d'Apologétique, historique et critique? Sera-ce le moyen d'apaiser la tempête? — Non, bien sûr. Toute cette recherche rationnelle, si indispensable et si sûre soit-elle, n'est qu'une disposition inférieure à l'acte de foi; entre elle et lui il y a la distance infinie de la nature à la grâce. Revenir à cette recherche, ce serait redescendre vers la raison discursive, alors qu'il faut ici s'élever au-dessus d'elle et survoler la tentation, au lieu de la combattre par des arguments. Pour cela il faut demander par une supplication ardente *la grâce actuelle de la foi*; il faut aussi *vouloir croire*, car l'objet et le motif formel de la foi étant inévidents et obscurs, la volonté doit intervenir pour porter l'intelligence à donner une ferme adhésion (2).

Par le secours de Dieu qu'elle reçoit, l'âme est alors

(1) II^{a} II^{ae}, q. 8, a. 2 : « (Per donum intellectus, fidelis) *intelligit quod propter ea quae exterius apparent, non est recedendum ab his quae sunt fidei.* »

(2) II^{a} II^{ae}, q. 2, a. 1 : « Actus, qui est *credere*, habet *firmam adhaesionem* ad unam partem (contradictionis), in quo convenit credens cum

secrètement portée à dire, comme les Apôtres : « *Domine, adauge nobis fidem.* Seigneur, augmentez en nous la foi » (Luc, xvii, 5). Seigneur, donnez-moi de croire, élevez mon intelligence jusqu'à vous, jusqu'à votre Parole incréée. Élevez mon esprit à l'infini au-dessus de ses forces naturelles, donnez-moi d'adhérer surnaturellement et infailliblement à votre Vérité première révélatrice! Qu'elle se fasse croire par moi! Donnez-moi « asile dans l'immuable » au-dessus de toutes les fluctuations! *Credo Deo* (*revelanti*) *et Deum* (*revelatum*). Je crois à Dieu qui révèle et à tout ce qu'il a révélé (1).

Alors commence à apparaître, de façon non plus seulement spéculative mais expérimentale, toute la grandeur du motif formel de la foi, *Veritas prima revelans*, l'Autorité de Dieu révélateur; motif essentiellement surnaturel comme les mystères auxquels il fait adhérer, dans un ordre très supérieur à la connaissance naturelle des anges; car pour eux aussi la foi était *surnaturelle* dans l'état de voie. Alors la foi est purifiée, l'alliage naturel disparaît; la connaissance rationnelle des signes de la révélation, mira-

sciente et intelligente; et tamen *ejus cognitio non est perfecta per manifestam visionem*, in quo convenit cum dubitante, suspicante et opinante; et sic proprium est credentis, ut cum assensu cogitet: propter hoc distinguitur iste actus, qui est credere, ab omnibus actibus intellectus, qui sunt circa verum vel falsum. » — Ibid., ad 3^{um} : « intellectus credentis *determinatur ad unum*, non per rationem, sed *per voluntatem*; et ideo assensus hic accipitur pro actu intellectus secundum quod a voluntate determinatur ad unum. »

II^{a} II^{ae}, q. 2, a. 9 : « Ipsum *credere* est actus intellectus *assentientis veritati divinae* ex imperio *voluntatis a Deo motae per gratiam*. »

(1) II^{a} II^{ae}, q. 2, a. 2 : « Ponitur actus fidei *credere Deo*; quia, sicut supra dictum est, formale objectum fidei est *Veritas prima, cui inhaeret homo, ut propter eam creditis assentiat*. » — Ibid., ad 1^{um} : « In ista tria (credere Deo, Deum et in Deum) non designantur diversi actus fidei, sed unus *ei idem actus* habens diversam relationem ad fidei objectum ». Ainsi, comme le dit Cajétan in II^{am} II^{ae}, q. 1, a. 1, « veritas prima est id *quo* et *quod* creditur. » — II^{a} II^{ae}, q. 5, a. 3, ad 1 : « Alios articulos fidei, de quibus haereticus non errat, non tenet eodem modo, sicut tenet eos fidelis, scilicet *simpliciter inhaerendo primae veritati, ad quod indiget homo*

cles et prophéties, subsiste, mais on voit nettement qu'elle est d'un domaine très inférieur, tandis que, dans son ordre proprement divin, l'acte de foi infuse nous fait adhérer aux mystères révélés, uniquement pour le très pur motif d'une valeur infinie, pour lequel nous devons les croire.

Sainte Catherine de Sienne dans son *Dialogue* (I, ch. 45) dit que la foi est une lumière infuse reçue au baptême, qui est « comme la pupille de l'œil de notre intelligence », et par laquelle nous connaissons surnaturellement les choses révélées « *comme avec l'œil de Dieu* ». Par elle en effet, bien que nous restions encore dans l'obscurité, nous devons juger des choses divines et humaines comme Dieu les juge dans la clarté parfaite. Chez le pécheur, cette lumière de la foi est obnubilée par les taches de sa conscience ; c'est ce qui fait qu'il juge souvent selon sa sensualité, son amour-propre, son orgueil, et non pas selon l'esprit de Dieu. Pour arriver à la pureté parfaite de la foi, il faut passer par la purification passive de l'esprit; il faut que dans notre intelligence la vertu infuse de foi s'enracine si profondément que cette intelligence ne sache pour ainsi dire plus juger des choses divines et humaines que selon *l'esprit de foi*. Il faut que cet esprit lui devienne vraiment une seconde nature, et qu'au terme de cette purification cette intelligence guérie et surnaturalisée se porte spontanément vers la Vérité première révélatrice et vers les mystères divins, tout comme l'œil vers la lumière du soleil et les couleurs, ou comme la raison vers les premiers principes rationnels.

adjuvari per habitum (infusum) *fidei.* » Item q. 6, a. 1. — C'est ici que l'on voit combien la conception thomiste de la *surnaturalité essentielle* de la foi et de son motif formel est supérieure à celle des nominalistes, de Molina, de de Lugo, conservée encore aujourd'hui par bien des théologiens. Nous l'avons longuement montré ailleurs : *de Revelatione*, ch. XIV, a. 3.

***

Y a-t-il là une loi supérieure de l'ordre de la grâce?

Est-ce là une conception spéciale de saint Jean de la Croix et de quelques autres mystiques, par suite des voies particulières qu'ils auraient suivies? Nullement. — Ainsi fut purifiée la foi des Apôtres; ils passèrent par la nuit obscure de la Passion. Ils avaient auparavant entendu les sermons les plus sublimes de Jésus, confirmés par sa sainteté, par tout le bien qu'il avait fait, par ses miracles; trois d'entre eux avaient assisté à sa Transfiguration sur le Thabor; mais quand Jésus fut fait prisonnier, condamné, flagellé, couronné d'épines, crucifié, quelle épreuve pour leur foi, malgré l'annonce réitérée du Maître, qui avait tout prédit! Quelle nuit obscure! « L'heure des ténèbres » vraiment! Jésus paraissait vaincu, abandonné de Dieu et des hommes, son œuvre semblait anéantie. La Vierge, saint Jean et Madeleine restèrent au pied de la croix. La Vierge ne cessa pas un instant de croire que son fils était le Verbe de Dieu fait chair, le Sauveur de l'humanité et que dans trois jours il ressusciterait comme il l'avait dit. Elle seule saisit pleinement le sens des sept dernières paroles de Jésus agonisant. En entendant le *Consummatum est*, elle comprit que Notre-Seigneur, en apparence vaincu, était vainqueur du péché et du démon et que cette victoire cachée du Vendredi-Saint était bien supérieure à celle que Jésus devait remporter sur la mort par l'éclat de sa résurrection. Comme la mort n'est que la suite du péché, la résurrection corporelle n'est que le signe et la suite de la grande victoire sur le péché; Marie corédemptrice le comprit, en cette nuit obscure, dans la mesure où elle était unie au Christ rédempteur. Jean et Madeleine continuèrent à croire dans la mesure de la lumière et de l'amour qu'ils reçurent de Notre-Seigneur en ce moment suprême. Pour

les autres apôtres, se vérifia ce que Jésus avait annoncé : « Le temps va venir, et il est déjà venu, où vous serez dispersés, chacun de son côté, et où vous me laisserez seul; mais je ne suis pas seul parce que mon Père est toujours avec moi... Vous aurez de grandes afflictions dans le monde, mais ayez confiance, j'ai vaincu le monde » (Jean, xvi, 32). Jésus avait dit spécialement à Pierre : « Simon, Simon, Satan a demandé à vous cribler tous, comme on crible le froment. Mais j'ai prié pour toi, afin que ta foi ne défaille point; et toi, quand tu seras revenu, affermis tes frères » (Luc, xxii, 31). Sitôt après, Notre-Seigneur avait annoncé à Pierre qu'il le renierait. Les apôtres passèrent de fait par le crible des tribulations, là ils apprirent leur impuissance et leur fragilité; leur foi sembla même sur le point de sombrer, mais Jésus les soutenait; Pierre manqua seulement par faiblesse à la confession extérieure de la foi et pleura aussitôt sa faute par d'abondantes larmes. Les grâces de la Résurrection et de la Pentecôte le confirmèrent lui et ses frères pour toujours. Telle fut pour eux la nuit obscure, et à leur exemple nous devons y participer pour arriver à l'intimité du Christ.

Cette purification passive de la foi se trouve sous des modalités diverses, tantôt purement intérieure, tantôt mêlée aux souffrances de l'apostolat, dans toutes les vies de saints, qui nous font assez intimement connaître les peines intimes par lesquelles ils sont passés. Au fond de toute âme intérieure il y a, peut-on dire, une croix de l'esprit ou du cœur, et nul ne connaît vraiment cette âme, tant qu'il ignore la cause de ses souffrances cachées.

Tous les saints ont dû suivre Notre-Seigneur sur la voie douloureuse, porter leur croix, et dire du fond du cœur : *Fac ut portem Christi mortem*, Faites que je porte la mort du Christ, comme Marie, Jean et les saintes femmes l'ont portée.

Le bienheureux Henri Suso eut pendant dix ans une

tentation de ce genre contre la foi. Saint Vincent de Paul passa quatre années par ce tourment, qui fut un vrai martyre spirituel, car il ne savait plus bien s'il consentait ou ne consentait pas, et ne pouvait se rassurer qu'en pressant sur son cœur un feuillet où il avait écrit le *Credo* (1). En ses dernières années sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus dut traverser aussi cet obscur tunnel, et ce qu'elle nous a dit de cette épreuve concrétise admirablement la doctrine de saint Jean de la Croix sur ce point.

Il faut ici de toute nécessité, pour résister à la tentation, et pour monter jusqu'où le Seigneur désire, des actes de foi héroïques; ils obtiennent *aussitôt* une grande augmentation de cette vertu infuse, qui se trouve ainsi décuplée. C'est même parfois le centuple promis, qui est vraiment déjà accordé.

Au terme de cette purification, la nuit de l'esprit devient une nuit étincelante et délicieuse, selon le verset du psaume que saint Jean de la Croix aime à citer : *Et nox illuminatio mea in deliciis meis.* Les étoiles n'apparaissent que lorsque le soleil s'est complètement caché ; de même les splendeurs des mystères surnaturels ne se montrent que lorsque l'âme a su faire parfaitement, en cet ordre de la grâce, le sacrifice de sa raison et qu'elle maintient désormais celle-ci en la région inférieure qui lui est accessible (2).

(1) Cf. *Vie de saint Vincent de Paul* par Abelly, t. III, p. 167.

(2) Pour donner une idée plus concrète de cette purification, nous citerons, d'après un manuscrit, la réponse que faisait une âme de grande foi, particulièrement tentée, en ce creuset, contre le mystère de l'Incarnation. Il lui apparaissait à certains jours, surtout au moment de communier, comme une chose absolument impossible. Ce que disent les protestants libéraux sur la chute absurde du métaphysique, du divin, de l'éternel dans le temporel, elle l'éprouvait avec une singulière intensité, la distance infinie de la nature divine à la nature humaine du Christ s'imposait tellement à elle que leur union lui semblait irréalisable : inconciliable avec l'infinie Majesté de Dieu. Elle s'arrêtait comme devant une barrière infranchissable devant les mots de saint Paul : *exinanivit semetipsum,* et les anéantissements de la Croix lui deve-

Souvent ces âmes ont été éclairées à la suite d'une invocation à saint Thomas d'Aquin. Bien des fois, il leur a obtenu une lumière, qui leur a permis de voir d'en haut et leur douloureux état et le but auquel elles doivent aboutir après avoir traversé cet obscur tunnel.

Lorque cette purification passive de la foi s'achève, l'âme est pleinement convaincue que la seule vérité et réalité qui compte est la vérité et la vie surnaturelles, que le reste n'est pour ainsi dire qu'une ombre de réalité. On comprend alors combien le livre de la Sagesse (VII, 7) a dit vrai : « J'ai invoqué le Seigneur, et l'esprit de sagesse est venu en moi. Je l'ai préférée aux royaumes et aux trô-

naient un scandale, comme ils le furent et le sont encore pour les juifs.

Son directeur lui dit une fois : « Mais vous n'avez pourtant jamais douté sérieusement de l'Incarnation? » Elle lui répondit par écrit :

« Si par là, mon Père, vous avez voulu dire que je n'en ai jamais douté volontairement, j'espère que non, sans pouvoir cependant l'affirmer d'une façon absolue, car il y a des moments où je ne sais plus où trouver ma volonté. Mais si « douter sérieusement » veut dire se trouver à tout instant en face d'une négation absolue, avec la seule possibilité de faire des actes de foi qu'on répète désespérément, mais avec l'impression tenace qu'ils ne valent que comme une simple formule, c'est ce qui m'arrive constamment et me poursuit tellement à certains jours que j'en suis toute brisée intérieurement. Où est ma volonté alors? Je veux espérer qu'elle est tout entière du côté de moi-même qui répète les formules et qui tâche de m'abandonner à Dieu, malgré la sensation si terrible de tomber dans le vide. Autant que j'en puis juger, à ces moments-là mêmes je donnerais avec joie ma vie pour la moindre vérité de la foi, — à moins que là-dessus je ne sois dans l'illusion. Au moment de l'action de grâces après la communion, tout cela redouble d'intensité. Si je pouvais vous exprimer ce qu'a été ma communion hier et ce matin, mon Père, vous auriez pitié de moi et vous verriez que je n'ai pas la force de supporter cela tous les jours. Je vous en prie, donnez-moi la permission de ne communier que lorsque j'espère en être capable sans provoquer ces assauts qui me bouleversent. Je sais bien qu'ensuite je me le reprocherai, je me trouverai dans un vide plus grand encore, mais au moins je serai sûre de n'avoir pas offensé Dieu.

« Au milieu des ténèbres épaisses de ces derniers jours, il m'est arrivé une chose qui n'a peut-être rien de spécial, mais que je vous dis, mon Père, à cause de l'impression très forte qu'elle m'a laissée. Je m'étais agenouillée pour quelques instants en passant devant le Saint-Sacrement, et n'ayant rien à offrir à Dieu que ma souffrance, je lui deman-

nes et j'ai cru que les richesses auprès d'elle ne sont rien... Tout l'or du monde devant elle n'est qu'un peu de sable et l'argent n'est que de la boue. Je l'ai plus aimée que la santé et que la beauté; j'ai résolu de la prendre pour ma lumière, parce que sa clarté ne peut être jamais éteinte. » C'est le royaume de Dieu semblable à une perle de grand prix et l'on vend tout pour l'acheter (Matth., XIII, 46).

dais qu'elle ne me soit jamais occasion de chute. J'ai eu alors soudain l'impression étrange de me sentir dépouillée de tout, de toute crainte, de tout désir, et tournée très simplement et uniquement vers Dieu, sans plus rien savoir de ce qui me concernait; en même temps j'avais comme une vue intérieure du creuset par lequel il fallait passer pour arriver à cette nudité intérieure et de l'amour et de l'estime que cela devait me donner pour la souffrance présente, par laquelle ce travail doit se faire petit à petit. Je n'ai jamais rien éprouvé de pareil, et il me semble que mon imagination n'y est pour rien, car tout s'est passé sans émouvoir le moins du monde ma sensibilité, en me donnant seulement une sorte de paix très profonde, qui a duré toute la journée, tandis que plus à la surface les tentations se faisaient très fortes... Depuis j'ai beaucoup souffert au dedans et au dehors, de plusieurs manières; et je suis presque effrayée des sentiments qu'éveillent ces souffrances au fond de mon âme : j'ai peur de la souffrance, je l'ai en horreur, et en même temps je la désire de plus en plus, et il me semble l'aimer. Est-ce que cela se peut, ou suis-je encore là dans l'illusion?

« Les dernières heures de ma retraite ne ressemblent pas au reste et je les passe dans une action de grâces, incessante depuis hier soir. La grâce reçue alors fait de cette journée d'hier la plus douce peut-être de ma vie. Je me suis offerte de la manière que vous m'aviez dite, mon Père, et c'est alors que j'ai retrouvé Notre-Seigneur, ce qui m'était refusé depuis de si longs mois; mais je l'ai trouvé d'une manière que je ne connaissais pas. J'ai compris avec une évidence dont rien n'aurait pu me faire douter qu'Il me voulait et m'attirait vraiment à Lui, et je me suis sentie enveloppée de son amour, perdue en Lui comme un atome; il me semblait n'être plus rien qu'un acte de désir et d'amour. Cela a été très court, mais pour retrouver encore ces quelques minutes, je pense que des mois et des mois de souffrance ne les payeraient pas encore assez cher. Chose étrange, au milieu de cette joie immense, je savais qu'elle ne durerait pas, que la souffrance reviendrait la même après, mais l'acceptation de cette souffrance faisait partie de mon acte d'amour et semblait augmenter encore mon bonheur. C'était comme si Notre-Seigneur ne m'avait pas seulement dit : « Viens », mais : « Viens à ma croix. » Et en effet depuis, très vite après, la souffrance est revenue, mais quelle paix depuis hier, et quelle force dans ce souvenir! Si après cela je ne suis pas absolument généreuse, je serai bien coupable. »

Quand on a compris et expérimenté ces choses, il reste presque toujours au fond de l'âme la mémoire de Dieu, une contemplation confuse de son infinie perfection.

Telle est la purification de la foi : « Aussi longtemps qu'elle n'est pas accomplie, dit saint Jean de la Croix (1), il n'y a pas de remède à ces souffrances... Il faut que l'âme attende le moment où, par l'esprit, elle sera devenue dans l'humilité et la pureté assez subtile, simple et délicate, pour s'unir avec l'esprit de Dieu selon le degré d'union d'amour auquel la miséricorde divine désire l'élever (2). »

(1) *Nuit obscure*, l. II, ch. VII.

(2) Un mystique anglais du XIV[e] siècle, dans l'ouvrage récemment traduit par Dom Noetinger de Solesmes, *Le Nuage de l'inconnaissance* (Mame, Tours), annonce saint Jean de la Croix par la manière dont il parle de la divine obscurité, qui n'est autre que la vie intime de Dieu, *la Déité*, supérieure à l'être, à la vérité, à la bonté, à la sagesse, à l'amour, qu'elle contient *formellement* dans son *éminence*, plus et mieux que la couleur blanche ne contient les couleurs, car celles-ci ne s'y trouvent que virtuellement.

On lit dans cet ouvrage, ch. VIII : « Pour qui veut s'exercer dans cette obscurité et ce nuage d'inconnaissance, s'il laisse entrer dans son esprit des pensées et des réflexions sur les dons de Dieu, sur sa bonté et ses œuvres, ces méditations même très saintes et sublimes et consolantes, seront pour lui un obstacle.

« C'est pour cela que je te dis de rabattre ces pensées ingénieuses et subtiles qui se présentent à toi et de les couvrir de l'épais nuage de l'oubli, bien qu'elles paraissent très saintes et te promettent de t'aider. Pourquoi ? parce que seul l'amour peut atteindre (immédiatement) Dieu dans cette vie, mais non la connaissance. »

Ceci rappelle la doctrine souvent énoncée par saint Thomas; tandis que la connaissance attire Dieu vers nous et lui impose en quelque sorte la limite de nos idées, l'amour nous porte vers lui et l'atteint immédiatement (II[a] II[ae], q. 27, a. 4 et 5). *L'amour se porte* ainsi sur ce qui reste *le plus obscur* en Dieu, sur sa vie intime ineffable, sur la Déité, qui reste pour l'intelligence la grande ténèbre. Et c'est pourquoi l'auteur du *Nuage de l'inconnaissance* dit souvent qu'il faut par l'amour « battre ce nuage », c'est-à-dire tendre vers Dieu et sa vie intime de toute la force de notre charité dans l'obscurité de la foi. Voir dans le même ouvrage les chapitres V, IX, XXXVI-XLIV, LXXII-LXXV. Ceci doit s'entendre de l'oraison purement contemplative et lorsque Dieu y élève, pour nous donner de plus en plus *l'esprit* des mystères dont la lecture nous livre la lettre.

CHAPITRE III

La purification passive de l'espérance

Presque toujours la purification passive de l'espérance suit immédiatement celle de la foi, comme, dans l'instant de la justification ou conversion du pécheur, l'acte d'espérance suit l'acte de foi. Le Seigneur creuse à nouveau le même sillon, dans le même sens, mais beaucoup plus profondément.

L'âme est maintenant convaincue que la seule réalité qui compte, l'unique nécessaire est la vie éternelle, mais elle se demande alors si elle y parviendra.

L'espérance est la vertu essentiellement surnaturelle, par laquelle nous tendons vers Dieu, comme vers notre béatitude suprême, en nous appuyant pour parvenir jusqu'à Lui sur sa miséricorde et sa toute-puissance auxiliatrice. L'objet premier de l'espérance, c'est Dieu à posséder éternellement; le motif formel de cette vertu théologale, c'est Dieu secourable : *Deus auxilians*, comme le motif formel de la foi est Dieu révélateur : *Veritas prima revelans.*

Certes nous avons cette espérance; c'est bien Dieu que nous désirons atteindre et posséder toujours, et nous demandons souvent la grâce nécessaire au salut. Mais ne laissons-nous pas traîner en quelque sorte notre espérance sur des biens temporels, que nous estimons peut-être utiles à notre salut et qui ne le sont pas, sur des biens humains. qui, le Seigneur le sait, nous seraient nuisibles, empêche-

raient les biens supérieurs qui viennent à l'âme par le détachement et l'humilité? De même n'y a-t-il pas de l'alliage dans notre espérance du côté du motif qui l'inspire? sans doute c'est en Dieu, en son secours que nous espérons, mais ne mettons-nous pas trop notre confiance en nous-mêmes, en notre savoir-faire, en notre énergie, en nos amis, en divers secours humains qui se trouvent à notre portée, quittes à passer par des moments de découragement, lorsque nous ne réussissons pas et que ces secours nous font défaut? (1)

*
* *

§ 1. — *Ce qu'est cette épreuve, surtout du côté de Dieu*

Si le bon Dieu, pour purifier notre espérance, pour nous mieux apprendre quel est son véritable objet et son très pur motif, nous enlevait subitement les biens temporels que nous désirons : situation, honneurs semble-t-il mérités, influence, secours humains qu'on peut attendre des amis; si, par une disposition spéciale et mystérieuse de la Providence, nos supérieurs, sans qu'il y ait même en cela de leur faute, après nous avoir manifesté de l'estime, ne nous témoignaient plus aucune confiance; si nous découvrions en même temps notre fragilité, notre impuissance, la gravité de nos fautes, si au même moment des obstacles imprévus surgissaient pour nos œuvres et pour nous, des contradictions tenaces, des calomnies, peut-être aussi la

(1) Sur cet alliage naturel, qui diminue le mérite des actes des vertus théologales, cf. saint Thomas, IIª IIæ, q. 2, a. 10. Le motif humain, qui se mêle au motif divin, provoque, non pas l'acte surnaturel, mais un acte naturel concomitant de qualité inférieure, comme il arrive chez celui qui espère en Dieu lorsque tout va bien, et qui est porté au découragement dès les premières épreuves.

maladie et l'abandon de nos soutiens naturels, espérerions-nous encore « contre toute espérance » humaine, pour ce seul motif tout surnaturel : « Dieu n'en reste pas moins infiniment secourable »?

Ainsi ont espéré les saints, mettant leur confiance en la grâce divine toujours offerte pour notre salut, croyant bien que le Seigneur ne nous abandonne pas le premier, et ne cessant de lui dire : « *Non permittas me separari a te* », ne permettez pas que je me sépare de vous; mais soutenez mon espérance, donnez-moi d'espérer quoi qu'il arrive : « *In te, Domine, speravi, non confundar in aeternum* ».

Ainsi espéra le saint homme Job dépouillé de tout, lorsqu'il dit : « Le Seigneur m'avait donné tous ces biens. Il me les a repris : que son nom soit béni à jamais. » Ainsi espéra saint Jean Baptiste dans sa prison, lui qui avait annoncé le royaume de Dieu et qui le voyait combattu par toutes les puissances du monde; ainsi espérèrent les Apôtres au milieu des persécutions et avec eux tous les martyrs. Ainsi espéra saint Jean de la Croix jeté dans un cachot, où il avait à peine, à un moment du jour, assez de lumière pour dire l'office divin, et où il ne voyait plus qu'obstacles à l'œuvre qu'il avait mission d'accomplir.

De même l'âme, qui passe par la nuit de l'esprit, doit espérer contre toute espérance. La lumière surnaturelle, dont Dieu se sert pour la purifier, lui montre si bien la hauteur de l'idéal à atteindre, la grandeur de la perfection chrétienne, qu'il lui semble qu'elle n'a encore rien fait, que tout est à faire; ainsi pensait le Curé d'Ars, chaque jours mieux éclairé sur la grandeur du sacerdoce et se sentant si éloigné du but à atteindre. Sous cette lumière et par opposition à l'idéal entrevu, l'âme perçoit ici si bien ses misères, dit saint Jean de la Croix, qu'elle « se voit anéantie dans une cruelle mort de l'esprit. Il lui paraît certain que Dieu l'a rejetée, qu'il l'a en horreur,

qu'Il l'a précipitée dans les ténèbres (1) ». « Elle se sent vide, pauvre, étrangère à toute grâce (2). » « Ajoutez à cela la mémoire des prospérités passées, parce que, avant d'entrer dans cette nuit, de telles âmes ont pour l'ordinaire reçu beaucoup de consolations en Dieu et l'ont servi avec zèle. C'est pourquoi la privation de ce bonheur et la persuasion que rien n'en sera rendu redoublent l'intensité de la souffrance (3) ».

De plus, le Seigneur permet que ces âmes soient ici tentées par le démon, qui cherche à combattre le travail de Dieu et de l'ange gardien comme à armes égales, pour fermer l'accès de l'union divine. Il s'efforce « d'inspirer des terreurs et des troubles spirituels extrêmement pénibles (4) ». Il tente ici particulièrement les âmes contre le mystère de la prédestination, contre la sainteté du bon plaisir divin, pour leur faire voir en lui un caprice absolument arbitraire. Une voix semble dire : « Si tu es prédestinée, quoi que tu fasses tu seras sauvée; si tu ne l'es pas, à quoi bon la prière et la lutte pour avancer? »

Le directeur répond : « Ces paroles sont aussi insensées que celles du laboureur qui dirait : « Si l'été prochain, selon les décrets de la Providence, je dois avoir du blé, à quoi bon labourer et semer? et si la moisson ne doit pas venir, le travail sera aussi en pure perte! » C'est folie, parce que la Providence et la Prédestination ne portent pas seulement sur la fin, mais aussi sur les moyens qui y conduisent. « Labourez et semez, si vous voulez voir la moisson. » Le directeur rappelle aussi parfois comment sainte Catherine de Sienne répondit au démon du tac au tac : « Si je suis prédestinée, à quoi bon tes efforts pour me perdre? et si je ne le suis pas, pourquoi te donner tant de peine? »

(1) *Nuit obscure*, l. II, ch. VI. — (2) Ibid., ch. IX. — (3) Ibid., l. II, ch. VII. — (4) Ibid., ch. XXIII.

Mais, comme le dit sainte Thérèse (IV^e^ Demeure, ch. 1), « l'entendement (de la personne ainsi tentée) est si obscurci, qu'il est incapable de saisir la vérité : il croit tout ce que l'imagination lui représente et toutes les folies que le démon lui suggère ».

La mauvaise voix insiste : « Es-tu prédestinée, tu l'ignores, et alors comment peux-tu avoir une espérance certaine? » Le démon voudrait faire croire que la certitude de l'espérance est nulle, si elle n'est pas spéculative, comme celle de la foi, et si elle ne porte pas sur le fait même du salut. Or le salut est incertain : nous pouvons résister à la grâce de Dieu, et par suite être privés d'autres secours divins, peut-être de celui de la bonne mort. Bien plus, l'âme, loin de voir en elle des signes de prédestination, croit y découvrir des signes contraires, d'où la crainte d'être réprouvée, telle que l'a connue Henri Suso, lorsque le démon lui disait : « A quoi bon tes bonnes œuvres, tu es déjà réprouvé? comment veux-tu lutter contre les décrets éternels de Dieu? » (Vie du bienheureux, ch. 26.)

Le directeur spirituel, plein de compassion, dira, avec saint Thomas, que la certitude de l'espérance n'est pas une certitude spéculative, comme celle de la foi aux mystères révélés, mais une certitude pratique, celle d'une *tendance, qui est infailliblement*, sous la lumière de la foi, *dans la vraie direction* du but à atteindre : confiance en Dieu infiniment secourable et en ses divines promesses (1). Il ajoutera qu'il ne faut pas scruter les insondables des-

(1) II^a^ II^ae^, q. 18, a. 4 : « Certitudo invenitur in aliquo dupliciter, scilicet essentialiter et participative. *Essentialiter* quidem invenitur in vi cognoscitiva; *participative* autem in omni eo quod a vi cognoscitiva *movetur infallibiliter ad finem suum*, secundum quem modum dicitur quod natura certitudinaliter operatur, tanquam mota ab intellectu divino, certitudinaliter movente unumquemque ad suum finem... Et sic etiam *spes certitudinaliter tendit in suum finem*, quasi participans certitudinem a fide, quae est in vi cognoscitiva. »

seins de Dieu (1), et qu'un des signes de prédestination se trouve précisément en ces grandes peines intérieures, lorsqu'on les supporte en union avec Notre-Seigneur, en redisant les sept paroles qu'il prononça pendant son agonie, et qu'il y a là comme une participation à la Passion rédemptrice, tandis qu'au contraire, bien malheureux sont ceux qui, dans une tranquillité apparente, boivent l'iniquité comme de l'eau.

Mais ces réponses du directeur ne suffisent pas lorsque la tentation se fait plus intense. « Durant cette tempête, dit sainte Thérèse, on est incapable de recevoir aucune consolation » (VI^e^ Demeure, ch. I). Angèle de Foligno fait entendre ce cri : « Je n'ai plus aucune espérance (2) », comme Jérémie en ses Lamentations (III, 1-18) s'était écrié : « Je suis sous la verge de la fureur de Dieu ; il m'a conduit dans les ténèbres et non dans la lumière. Contre moi il tourne et retourne sa main tout le jour. Il a fait dépérir ma chair, il a brisé mes os. Il a bâti autour de moi... Il m'a entouré d'un mur, pour que je ne sorte pas... J'ai beau crier et implorer du secours, il rejette ma prière; Il a fermé mon chemin avec des pierres de taille... Il m'a jeté dans la désolation... Il a tendu son arc contre moi, Il m'a rassasié d'amertume... Tu m'as enlevé la paix. Et j'ai dit : C'est fini pour moi, je n'ai plus en Dieu aucune espérance : *Periit finis meus et spes mea a Domino.* »

Il faut pour surmonter cette tentation la prière ardente que fit alors ce prophète : « *Et pourtant les bontés de Dieu ne sont pas épuisées ; ses compassions ne sont pas à leur terme... C'est pourquoi je veux espérer en lui* » (Ibid., 22-24). Seigneur, s'écrie l'âme éprouvée, donnez-moi d'espérer en vous, ressuscitez mon espérance. — Ce cri de l'âme n'est jamais poussé en vain. On ne sent point toujours

(1) Cf. *Imitation de Jésus-Christ*, l. III, c. 58.
(2) Cf. Acta Sanctorum, 4 Jan. c. 2, n. 26.

qu'on est exaucé, mais on continue de prier, et c'est un signe que Dieu exauce, car, sans une nouvelle grâce actuelle, la prière ne continuerait pas ainsi à jaillir du cœur. « Tu ne me chercherais pas, si tu ne m'avais déjà trouvé. »

Parfois la tentation redouble et l'âme s'écrie encore comme le prophète : « Vous êtes trop juste, Seigneur, pour que je conteste avec vous ; laissez-moi cependant vous le dire : pourquoi les méchants prospèrent-ils et les impies vivent-ils en paix ? (1) »... « Jusqu'à quand, Seigneur, crierai-je vers toi? dit un autre prophète. J'ai supplié avec violence, et tu ne viens pas à mon secours (2). » Job dans sa douleur va plus loin encore : « Qu'importe après tout? Car, j'ose le dire, le Seigneur détruit l'innocent comme le coupable... Il se rit des épreuves du juste. La terre est livrée aux mains de l'impie (3). » Pour un peu l'âme céderait tout à fait à la tentation de murmure, parfois c'est celle même de blasphème qui se présente.

Il faut à nouveau supplier Dieu de nous donner d'espérer en Lui, de créer en nous la confiance en sa miséricorde : « *Sana me, Domine, et sanabor ; salvum me fac, et salvus ero* : Guéris-moi, Seigneur, et je serai guéri ; sauve-moi, et je serai sauvé (4). » « *Converte nos, Domine, ad te, et convertemur* : Convertis-nous, Seigneur, et nous serons convertis (5). » « *Exsurge, Domine, adjuva nos : et redime nos propter nomen tuum* : Lève-toi, Seigneur, viens à notre secours, et pour la gloire de ton nom relève-nous (6). » Alors, avec cette prière persévérante, l'espérance héroïque s'élève progressivement dans l'âme comme un *leitmotiv* oublié, très doux et très puissant, qui finit bientôt par s'imposer, par dominer toutes les voix d'enfer, par éclater en quelque sorte en hymne de confiance souveraine et de

(1) Jérémie, XII, 1. — (2) Habac., I, 1. — (3) Job, IX, 22-24. — (4) Jérémie, XVII, 14. — (5) Lamentations, V, 21. — (6) Ps. XLIII, 26.

parfait abandon : « Le Seigneur ne rejette pas à toujours; mais après avoir affligé, il a compassion selon son infinie miséricorde (1). » « *Dominus est qui mortificat, Dominus est qui vivificat* (2) : C'est Lui qui mortifie, et c'est Lui qui vivifie »; il conduit à toute extrémité et il en ramène. « Ceux qui espèrent en Dieu recevront de nouvelles forces, ils élèveront leur vol comme des aigles. Ils courront et ne se lasseront point (3). » « *In te, Domine, speravi, non confundar in aeternum* : Je serai sauvé, Seigneur, parce que j'ai espéré en toi (4). » L'âme pressent la réponse du Sauveur : « Tu ne manqueras de secours, que lorsque je manquerai de puissance. »

Alors, sous une illumination supérieure du don d'intelligence, l'âme découvre, comme par un premier regard, la supériorité infinie du motif formel de l'espérance : la Toute-Puissance auxiliatrice. Qu'importent toutes les peines, désillusions et contradictions d'ici-bas, pourvu que j'arrive au terme de mon voyage vers l'éternité? et que sont les secours des hommes en comparaison de celui de Dieu, qui ne nous abandonne pas le premier? Ne permettez pas, Seigneur, que je me sépare de vous, *non permittas me separari a te,* et donnez-moi d'espérer en vous jusqu'à la fin. Mon salut est incomparablement mieux assuré entre vos mains qu'entre les miennes (5).

Dans cette nuit de l'esprit, où brille déjà une première étoile : *Deus, Veritas prima revelans*, Dieu, Vérité pre-

(1) Lamentations, III, 31. — (2) I Reg., II, 6. — (3) Isaïe, XL, 31.
(4) Ps. XXX, 2.
(5) On a dit parfois que la doctrine thomiste de la grâce est inconciliable avec l'espérance; cette objection n'est autre que celle qui se présente à la pensée dans cette nuit de l'esprit. La réponse de saint Thomas est que le motif formel de notre espérance ne peut être notre effort humain, comme si celui-ci était capable de rendre efficace la grâce de Dieu; ce motif formel est la Toute-Puissance auxiliatrice, d'où procède la grâce intrinsèquement efficace. Et tout ce que nous venons de dire de la purification passive de l'espérance confirme grandement cette doc-

mière révélatrice, on voit maintenant de plus en plus apparaître une seconde étoile : *Deus auxilians*, Dieu secourable, et au-dessous de lui les deux médiateurs : le Christ Jésus, notre Sauveur, et Marie auxiliatrice. L'âme connaît vraiment combien toute énergie naturelle est impuissante à accomplir la moindre œuvre surnaturelle, combien saint Paul a dit vrai : « Nous ne sommes pas capables de tirer de nous-mêmes, comme venant de nous-mêmes la moindre pensée profitable pour le salut. » — « C'est Dieu qui opère en nous le vouloir et le faire, selon son bon plaisir (1). » — « Le cœur du roi est dans sa main comme un cours d'eau. Il l'incline comme Il veut (2). » — « Qui donc lui

trine de saint Thomas, qui vient du reste en droite ligne de saint Paul et de saint Augustin, et qui repose sur cette parole de Notre-Seigneur : « Sans moi, vous ne pouvez rien faire. »

Sainte Thérèse dit dans le récit de ce qu'elle appelle sa conversion (*Vie*, ch. VIII et IX) : « Je suppliais Dieu de me venir en aide. Mais une chose me manquait sans doute, je crois m'en rendre compte à présent : *c'est que je ne me confiais pas entièrement en sa Majesté et ne me défiais pas absolument de moi-même...* Je n'avais personne pour me donner la vie et *j'étais hors d'état de la prendre moi-même. Celui qui pouvait me la donner avait raison de me refuser son assistance,* puisque tant de fois déjà Il m'avait ramenée à Lui et toujours je l'avais abandonné... *Je le suppliai de me donner en cet instant la force de ne plus l'offenser...* Mon recours à sainte Madeleine m'apporta une *grâce particulièrement efficace. C'est qu'alors je n'espérais plus rien de moi, j'attendais tout de Dieu.* Si je m'en souviens, je dis à Notre-Seigneur que je ne me lèverais point de là qu'il n'eût exaucé ma prière. Il l'exauça, j'en suis convaincue, car *à partir de ce jour mes progrès furent sensibles* » (*Vie*, ch. IX). — Item *Chemin de la perfection*, ch. XXXII, trad. des Carmélites, p. 235.

Cette page de sainte Thérèse montre qu'elle a finalement compris que même notre coopération à la grâce vient de Dieu ; cette doctrine, entendue comme elle l'entendait, ne porte pas à se croiser les bras et à rester dans la paresse quiétiste ; mais elle porte au contraire à une attention plus soutenue aux prévenances divines et à une plus parfaite fidélité. Si nous demandons trop peu de nous-mêmes, c'est que nous ne pensons pas assez que c'est « Dieu qui opère en nous le vouloir et le faire ». — « Seigneur, disait saint Augustin, donnez-moi de faire ce que vous commandez et commandez ce que vous voulez : *Domine, da quod jubes, et jube quod vis.* »

(1) Phil., II, 13. — (2) Prov., XXI, 1.

a donné le premier? *Quis prior dedit illi?* (1) » — « Ainsi l'élection ne dépend ni de celui qui veut, ni de celui qui court, mais de celui qui fait miséricorde (2). » « C'est Lui qui opère tout en tous (3). » « C'est en Lui que nous avons la vie, le mouvement et l'être (4). » « De Lui, par Lui et pour lui sont toutes choses (5). » Le mystère terrible et doux de la prédestination n'est plus une pierre d'achoppement, l'âme saisit toute la distance qu'il y a entre le bon plaisir parfaitement saint de Dieu et un caprice arbitraire; elle dit alors avec sainte Thérèse : « Plus les choses divines sont difficiles à comprendre, plus elles m'inspirent de dévotion (6) », leur obscurité n'est pas celle de l'absurdité, ni de l'incohérence, elle provient d'une lumière trop forte pour nos faibles yeux.

*
* *

§ 2. — *Influence du démon en cette épreuve, selon saint Jean de la Croix.*

Le chapitre XXIII du livre II de la *Nuit obscure* de saint Jean de la Croix montre bien comment, en cette purification passive de l'espérance, s'exercent simultanément l'action divine illuminatrice et celle du démon, qui veut empêcher l'âme de monter; on y voit comment le Seigneur fait indirectement servir la tentation à ses fins très hautes :

« Plus les communications de Dieu sont spirituelles, intérieures, éloignées des sens, moins le démon est capable d'arriver à les comprendre. La sécurité de l'âme dépend

(1) Rom., XI, 35.
(2) Rom., IX, 16.
(3) I Cor., XII, 6.
(4) Act., XVII, 28.
(5) Rom., XI, 36.
(6) *Vie*, ch. XXVIII.

donc surtout du caractère de ses relations intérieures avec Dieu; il faut qu'elle soient indépendantes des sens, de la partie inférieure, et que ceux-ci soient tenus dans l'obscurité, de façon à n'y participer en rien et à les ignorer... Tout reste secret entre l'esprit et Dieu. Il est bien vrai pourtant que souvent, quand ces communications spirituelles et intérieures très secrètes existent dans l'âme, bien que le démon ne puisse découvrir leur sens ou leur nature, il lui est possible de conjecturer que l'âme jouit de ces avantages, rien qu'au long silence et au repos que certaines de ces grâces imposent aux sens et puissances de la partie inférieure. Alors comme il voit qu'il lui est impossible de les combattre au fond de l'âme, il use de tous ses moyens pour troubler et soulever la partie sensitive, qui est celle où il peut atteindre. Par la douleur, l'horreur, l'effroi qu'il excite, il s'efforce d'alarmer la partie supérieure et spirituelle de l'âme, au sujet du bien dont elle est favorisée et dont elle jouit en ce moment. Mais il arrive souvent, quand la communication d'une telle contemplation envahit uniquement l'esprit et y domine fortement, que tout l'effort du démon pour y mettre obstacle et troubler l'âme, ne lui sert de rien...

« D'autres fois, quand la communication spirituelle n'est pas limitée à l'esprit... le démon arrive plus facilement à troubler... Quand Dieu agit par l'intermédiaire du bon ange, il arrive aussi que le démon constate l'une ou l'autre faveur accordée à l'âme... Il remplit alors parfois l'âme de trouble, la terrifie, et aucun tourment de cette vie n'est comparable à celui-là. Cette communication d'horreur se fait assez perceptiblement d'esprit à esprit; elle est clairement ressentie par tout ce qui est corporel et plus pénible que toute douleur des sens. Cela ne dure que peu de temps, car si l'épreuve se prolongeait, l'esprit quitterait le corps par la véhémence de l'adversaire. Quand l'attaque a cessé, il en reste le souvenir qui est lui-même une souffrance

aiguë. Tout ce que nous venons de dire est reçu par l'âme à l'état passif; elle ne peut rien faire ni pour ni contre. Il faut noter pourtant que le bon Ange, en permettant au démon d'atteindre l'âme par la terreur spirituelle, a en vue sa purification; il veut la disposer, par cette sorte de vigile, à la grande fête ou faveur spirituelle que lui prépare Celui qui ne mortifie jamais sans un but de vie et n'humilie que pour exalter. Cet heureux effet ne tarde jamais longtemps à se produire. En proportion de la terrible purification ténébreuse qu'elle a soufferte, l'âme reçoit une admirable et savoureuse contemplation spirituelle parfois si sublime, qu'il est impossible de la traduire en langage humain. Or c'est la souffrance infligée à l'âme par l'esprit du mal qui lui a communiqué la grande subtilité qui prépare à recevoir ce bien (1)... »

« Quand l'âme est déjà avancée dans la purification spirituelle, est-il dit plus haut (2), elle éprouve des angoisses d'amour. Elle se lève la nuit — ce qui veut dire dans ces ténèbres purificatrices — poussée par les affections de la volonté. Avec la force et les angoisses de la lionne ou de l'ourse en quête des petits qu'on leur a ravis, cette âme blessée se met à la recherche de son Dieu. Se trouvant dans les ténèbres, elle se sent séparée de lui alors qu'elle meurt de son amour. Et c'est là l'amour impatient que nul ne peut supporter longtemps; s'il n'aboutit pas, il ne reste qu'à mourir. Nous le voyons par Rachel quand elle dit à Jacob : « *Da mihi liberos, alioquin moriar* : Donne-moi des enfants, où je meurs » (Genèse, xxx, 1). Cela donne une idée des souffrances spirituelles qu'éprouvent au purgatoire les âmes qui arrivent au terme de la purification et qui désirent si ardemment la vision de Dieu (3).

(1) *Nuit obscure*, l. II, 4e vers, ch. xxiii.
(2) *Ibid.*, l. II, ch. xiii.
(3) Voir sur ce point sainte Catherine de Gênes.

*
* *

§ 3. — *L'espérance purifiée et le véritable abandon à la volonté de Dieu.*

On voit dès lors combien se sont trompés les quiétistes lorsqu'ils conseillaient aux âmes ainsi éprouvées et tentées de désespoir, de faire le sacrifice de leur salut sous prétexte de pur amour, alors que ces âmes devaient faire, avec la grâce de Dieu, un acte héroïque d'espérance (1). La grâce en effet perfectionne la nature et ne la détruit pas ; or l'homme, dont la volonté est spécifiée par le bien, ne peut pas ne pas vouloir la béatitude, sa fin ultime (2). La vertu d'espérance, loin d'être incompatible avec la charité parfaite, est de plus en plus vivifiée par elle. Déjà par l'espérance, nous désirons Dieu, notre bien suprême, en nous subordonnant à lui, au lieu de le subordonner à nous (3).

(1) On lit parmi les propositions condamnées de Molinos celle-ci : « Qui suum liberum arbitrium Deo donavit, de nulla re debet curam habere, nec de inferno, nec de paradiso, nec debet desiderium habere propriae perfectionis... nec propriae salutis, cujus spem purgare debet » (Denzinger, 1232). — Parmi les propositions condamnées de Fénelon, on lit celles-ci : « *Sacrificium circa aeternam beatitudinem* in uno extremarum probationum casu fit (non solum conditionale, sed) *aliquomodo absolutum* » (Denz., 1334) — « In extremis probationibus potest animae *invincibiliter* persuasum esse persuasione reflexa, et quae non est intimus conscientiae fundus, se juste reprobatam esse a Deo » (Denz., 1335) — « Director tunc potest huic animae permittere ut *simpliciter acquiescat jacturae sui proprii interesse et justae condemnationi*, quam sibi a Deo indictam credit » (Denz. 1338).

(2) Cf. Saint Thomas, I^a^, q. 82, a. 1 : « Sicut intellectus ex necessitate inhaeret primis principiis, ita voluntas ex necessitate inhaeret ultimo fini, qui est beatitudo ». — I^a^ II^ae^, q. 5, a. 4, ad 2 : « Voluntas ad opposita se habet in his quae ad finem ordinantur ; sed ad ultimum finem naturali necessitate ordinatur : quod patet ex hoc quod *homo non potest non velle esse beatus.* » Item, art. 8.

(3) La vertu d'espérance se rattache, selon saint Thomas, à l'amour de concupiscence, qui nous fait vouloir *notre bien*, et qui est inférieur à l'amour d'amitié par lequel nous voulons *le bien de Dieu*, sa gloire, le rayonnement de sa bonté connue et aimée. Mais il faut distinguer l'a-

Par la charité nous l'aimons pour lui-même, et nous voulons notre salut pour lui rendre gloire éternellement.

Sans doute l'âme ainsi éprouvée doit accepter cette épreuve purificatrice, tant qu'elle durera, selon le bon plaisir divin; elle doit vivre dans l'abandon à la volonté de Dieu (1); mais ce n'est pas là sacrifier son salut; ce sacrifice serait aussi celui du désir très pur de glorifier Dieu éternellement. Ce serait contre la nature même de notre volonté et contre celle de la charité (2).

Aux conseils des quiétistes, l'Église répond par les paroles des Psaumes : « Gardez-moi, Seigneur, car j'ai espéré en vous (3). » — « En vous j'ai placé mon refuge, que jamais je ne sois confondu (4). » — « Voici que Dieu est ma déli-

mour de concupiscence des biens inférieurs à nous et celui des biens supérieurs à nous. Si je désire un fruit, je le désire à moi et pour moi, *mihi et propter me*, c'est-à-dire que je le subordonne à moi. Tandis que lorsque je désire Dieu, c'est bien à moi, *mihi* que je désire ce bien suprême, mais je ne le désire pas pour moi, *propter me*, je ne le subordonne pas à moi, comme un moyen à une fin; ce serait la perversion même. Ce bien suprême est ma fin ultime; déjà par l'espérance et par tout acte de vraie vertu je m'ordonne à lui; par la charité je l'aime pour lui-même et désire pour lui-même qu'il soit éternellement connu et aimé. Voir sur ce point Cajetan, in IIᵃᵉ IIᵃᵉ, q. 17, a. 5, n° 6. — Dans le fidèle en état de péché mortel, l'acte d'espérance informe est ordonné à Dieu aimé *inefficacement* par-dessus tout; car depuis le péché originel nous ne pouvons aimer Dieu *efficacement* plus que nous, sans la grâce (gratia sanans) et la charité

(1) Voir sur l'abandon à la volonté de Dieu les ouvrages du P. Pini O. P., du P. de Caussade S. J., et le livre plus récent de Dom Vital Lehodey. — Cet abandon à la volonté divine doit s'élever comme un sommet au-dessus de deux erreurs extrêmes opposées entre elles : 1° celle des quiétistes, qui nient la nécessité de notre coopération et qui sacrifient l'espérance, 2° celle qui, dans le sens pélagien ou semipélagien, exalterait notre coopération au point de diminuer le souverain domaine de Dieu sur nos volontés et l'efficacité de la grâce divine. — La vraie doctrine de l'abandon sait que notre coopération même vient de la grâce de Dieu, « *sine me nihil potestis facere* »; et elle soutient l'espérance en nous disant que notre salut est incomparablement mieux assuré entre les mains de Dieu qu'entre les nôtres. Elle nous fait toujours dire : « Ne permettez pas, Seigneur, que je me sépare jamais de vous. »

(2) Voir plus haut, Iᵉ Partie, ch. II : Le Problème de l'amour pur.

(3) Ps. XV, 1. — (4) Ps. XXX, 2.

vrance, j'ai confiance et je ne crains rien; c'est Lui qui est ma force et mon salut (1). » L'âme purifiée finit par chanter la puissance de Dieu : « La droite du Seigneur a déployé sa force; je ne mourrai pas, je vivrai et je raconterai les œuvres du Très-Haut (2). » On trouverait dans la vie des serviteurs de Dieu bien des exemples d'une pareille épreuve, et toujours chez eux elle s'achève par un grand acte d'espérance et d'amour de Dieu pour lui-même (3).

L'acte d'abandon unit celui d'espérance parfaite et de

(1) Isaïe, XII, 2. — (2) Ps. CXVII, 17.

(3) Une âme qui est restée longtemps en cette nuit de l'esprit écrivait : « Il y a comme deux périodes qui alternent dans ma vie. La première, qui revient fréquemment, est comme une impossibilité de prier, un froid et un vide intérieur, comme si je n'avais plus d'âme, comme si Dieu m'avait abandonnée. La seconde période est si douloureuse et anxieuse que je ne saurais la décrire. Mon âme est oppressée sous un poids invisible et alors elle court vers Dieu, comme pour lui demander du secours contre Lui-même. Mais elle est rejetée, repoussée. Elle crie, elle implore par le Cœur Sacré de Jésus, par la sainte Vierge, par les saints. Mais elle ne reçoit rien, ou semble ne rien recevoir. Aucun secours ne lui arrive, ni du ciel, ni de la terre. Dieu m'a murée comme dans un sépulcre, où personne ne peut venir m'aider. Mon âme est comme un enfant abandonné par sa mère, seul dans le désert, dans une nuit obscure; il entend le rugissement des bêtes féroces qui cherchent une proie à dévorer. Vers qui criera-t-il cet enfant? Sa mère l'a abandonné et ne peut plus entendre ses plaintes. Alors je voudrais que quelqu'un, un directeur, une mère, veuille bien prendre toute la responsabilité de mon âme... Cette grâce me fut accordée et suivie de quelques instants de paix, puis la nuit obscure et ses angoisses ont recommencé. Que votre volonté soit faite, ô mon Dieu, et non la mienne. »

Cela rappelle les paroles du psalmiste : « Salva nos, Domine, salvator noster..., salva me de ore leonis,... inclina ad me aurem tuam et salva me... Contristatus sum in exercitatione mea et conturbatus sum et contexerunt me tenebrae... Ego autem sperabo in te, Domine. »

Une autre âme éprouvée s'exprimait à peu près de même, en passant par d'épaisses ténèbres, d'où jaillissait pour d'autres la lumière :

« Mon âme est triste jusqu'à la mort, je vis dans un désert aride, où je souffre de la faim et de la soif, la faim de la foi et la soif de l'espérance. Seule dans ce désert, où aucune brise n'arrive, dans cet abîme, où jamais aucun rayon de soleil ne pénètre, je cherche à tâtons une issue sans jamais la trouver; l'obscurité profonde qui m'entoure ne sert qu'à rendre plus affreux le silence de mort qui m'environne... Je ne sais où

charité : « Je vous aime, ô mon Dieu, plus que moi-même et par-dessus tout, et je m'abandonne à vous, pour que vous me donniez de vous aimer et de vous glorifier éternellement. Mon salut est incomparablement mieux assuré entre vos mains qu'entre les miennes. J'adore votre Justice infinie et me confie à votre Miséricorde. »

En cette épreuve les saints, au milieu des calomnies dont ils sont parfois l'objet, ont dit ce mot si profond : « *dans l'injustice des hommes, il y a la justice de Dieu* » qui purifie des fautes cachées. Notre-Seigneur, lui, parfaite-

poser le pied, je ne sais où appuyer ma tête toute endolorie par mille fantômes affreux.

« Autrefois je vivais dans l'intimité de Dieu, je me mouvais dans le divin. Ma foi était si translumineuse, que souvent je la prenais pour l'évidence, pour le prélude du face à face éternel. J'avais comme la perception des mystères divins, et le Seigneur, s'abaissant jusqu'à ma misère, l'élevait à sa richesse... Il me communiquait sa splendeur en une étincelle de sa vie divine, et il me semble que je grandissais à ses yeux, agréable à son cœur. J'étais introduite en ses divins celliers... Il me donnait le nom d'épouse et me confiait les secrets de son cœur. Et je pensais que cela n'aurait jamais de fin...

« Hélas! aujourd'hui c'est la privation de tout ce que j'avais, l'absence de tout ce que j'aime... La lumière a disparu. Il n'y a pas de nuit plus sombre, d'hiver plus froid. Il n'y a pas de désert plus aride. Le Seigneur m'aurait-il oubliée ou rejetée pour toujours? Il ne serait pas Dieu, s'il agissait ainsi, car la miséricorde de mon Dieu est infinie... et du fond de l'abîme, où je me trouve, je la reconnais encore, quand, par de rares intervalles..., le Seigneur passe...; et cependant la sécheresse continue, l'obscurité de cette nuit affreuse ne diminue pas.

« Dans cette nuit de ténèbres intenses, où un silence lugubre et sinistre menace parfois de faire fuir ma raison, le passage du Seigneur se fait sentir comme le vol d'un lourd oiseau, dont les ailes frôlent mon visage...

« Cependant alors, rien de la lumineuse splendeur de Dieu ne fixe mon intelligence. Tout est sombre, froid, aride, — contrairement à ce qui se passait autrefois aux moindres de ses visites. — Toutefois dans ce lieu, qui me paraît de mort, c'est la Vie qui passe en cet oiseau et son léger frôlement a soulevé mon âme vers un ciel que je ne vois pas... mais dont le souvenir m'est vaguement rappelé par ce souffle divin.

« Et tout de suite après, c'est le gouffre, où tout est sombre, lugubre, où n'arrivent plus les vérités de la foi, qui jadis éclairaient ma route, dirigeaient mon âme... Hélas! aucun mot n'expliquera ma détresse... Ma voix ne s'entend plus, mes cris restent sans réponse..., il n'y a pas de dépouillement plus grand, d'abandon plus complet, de nuit plus téné-

ment innocent, pendant la Passion, a vu plus que personne dans l'injustice des hommes la justice de Dieu, qui s'appesantissait sur lui, victime à notre place; il l'adora dans cet abandon parfait qui est ici-bas le fruit de l'amour.

*
* *

Lorsque cette grande purification de l'espérance s'achève, l'âme comprend tout le sens et toute la beauté du Psaume CXVII : *Confitemini Domino quoniam bonus...* « Louez le Seigneur, car il est bon, car sa miséricorde dure toujours... Du fond de ma détresse je l'ai invoqué, et il m'a exaucé. Il est mon soutien, que peuvent me faire les hommes? Le Seigneur est mon secours... Mieux vaut chercher en Lui un refuge, que de se confier aux grands... Le Seigneur est ma force et le sujet de mes louanges; c'est lui qui m'a sauvé... Je ne mourrai pas, je vivrai, et je raconterai les œuvres de sa miséricorde... » — *Misericordias Domini in aeternum cantabo.*

Alors vraiment Dieu apparaît comme l'auteur du salut : « *Ego sum, ego sum Dominus, et non est absque me salvator* : C'est moi qui suis le Seigneur, c'est moi seul qui le suis, et hors de moi il n'y a point de sauveur (1). » L'âme connaît comme expérimentalement qu'elle est faite pour la vie éternelle; elle a le désir très ardent de posséder Dieu, mais le Seigneur ne se montre pas à elle, et ici commence la purification dernière de la charité ou de l'amour.

On trouvera sur ce sujet des pages très profondes dans

breuse... Cependant là, dans cet abîme insondable arrive parfois un écho lointain... Amour, Amour, Amour... »

Dans cette obscurité si profonde, de loin en loin des paroles comme celles-ci : « Ta pauvreté est extrême, mais ne crains pas : si tu es pauvre, je suis riche et ma richesse te suffit. Qu'aurais-tu à me donner? N'est-ce pas moi qui mets en toi le bien que je veux y voir? Pour toi, marche en ma présence, car moi je ne te quitte jamais. »

(1) Isaïe, XLIII, 11.

l'ouvrage du dominicain Louis Chardon, *La Croix de Jésus* (1647). Nous l'avons dit plus haut (1), l'idée fondamentale de ce beau livre dogmatique et mystique est que la plénitude de grâce produisit en la sainte âme de Jésus deux effets principaux : *la béatitude suprême*, *une paix inaltérable*, qui dura même pendant la Passion, et *un ardent désir de la croix* pour notre salut, désir qui conduisit la sainte âme du Christ jusqu'à la détresse et à l'angoisse. Bien que ce deuxième effet paraisse ainsi contraire au premier, il en dérive comme la charité pour nos âmes à sauver dérivait en Jésus, prêtre et victime, de son amour pour son Père. Louis Chardon montre admirablement comment ces deux effets de la plénitude de grâce doivent se retrouver à des degrés divers dans les membres du corps mystique du Christ, dans la mesure où ils lui sont plus intimement unis, comment ils se sont reproduits en Marie et dans les plus grands saints. Il fait voir comment Jésus, « source de grâce et en même temps principe de croix », fait participer les âmes, qui lui sont intimement unies, à sa paix profonde au milieu même des grandes souffrances purificatrices et rédemptrices qui sont, dans le corps mystique, comme la continuation des siennes jusqu'à la fin du monde.

D'après ces principes, il convient que les âmes intérieures prient souvent ainsi : « Seigneur, faites-moi connaître les obstacles que je mets de façon plus ou mois consciente au travail de la grâce en moi. » Quelques-unes de ces âmes ont parfois entendu la parole : *Veux-tu être purifiée?* — Comment ne pas répondre : « Seigneur, si vous voulez me purifier, purifiez-moi, fallût-il en souffrir beaucoup et verser tout mon sang pour vous. »

(1) Cf. plus haut, I^re^ P., ch. IV. Voir dans cet ouvrage, qui va être réédité chez Lethielleux, Paris, selon le texte original, le deuxième entretien : Des diverses sortes de consolations et de désolations par lesquelles Dieu se communique aux âmes saintes.

CHAPITRE IV

La purification passive de la charité

Comme la foi et l'espérance ont besoin d'être libérées de tout alliage naturel, pour s'exercer très purement dans l'ordre de la grâce, si supérieur à la nature la mieux douée, il en est de même de la charité, d'autant qu'il existe une *fausse charité*, faite d'indulgence coupable, de faiblesse ou encore de sentimentalisme humanitaire, qui cherche à se faire approuver par la vraie charité, et qui souvent par son contact entache celle-ci (1).

Le principal conflit de l'heure actuelle n'est pas celui qui existe entre le bien et la malice évidente et cynique, c'est celui qui s'élève entre la vraie et la fausse charité. Celle-ci fait penser aux faux christs, dont il est parlé dans l'Évangile : « exsurgent enim pseudochristi et pseudoprophetae... »; ils sont plus dangereux avant d'être dévoilés, que lorsqu'ils se font connaître pour les vrais ennemis de l'Église. *Optimi corruptio pessima*, la pire des corruptions est celle qui s'attaque à ce qu'il y a en nous de meilleur, à la plus haute des vertus théologales. S'il n'y a rien au monde de plus grand que la vraie charité, il n'y a rien de pire que la fausse, car « le bien apparent »

(1) En ce sens la récente encyclique de S. S. Pie XI *Mortalium animos* remarque que les panchrétiens, si occupés de l'union des Églises, oublient que la charité ne peut triompher au détriment de la foi qu'elle présuppose.

qui attire le pécheur est d'autant plus dangereux qu'il est le simulacre d'un bien plus élevé. Si donc, par sottise et par lâcheté plus ou moins consciente, ceux qui devraient représenter la vraie charité approuvent ici et là ce que dit la fausse, il en résulte un mal incalculable, bien plus grand en un sens que celui que peuvent faire les persécuteurs, lorsqu'ils combattent à découvert, lorsqu'il est clair qu'il faut lutter contre eux ou donner à Notre-Seigneur le témoignage du sang, en subissant le martyre.

Il y aurait là-dessus beaucoup à dire, ce n'est pas notre sujet; mais un simple coup d'œil dans cette direction peut nous faire mieux voir la nécessité de la purification de la charité, pour qu'elle soit libérée de toute scorie, de tout ce qui peut paraître lui ressembler, mais n'en est qu'un sot ou pervers simulacre (1).

Cette simple remarque suffit à rappeler que la croix purificatrice nous est bien plus nécessaire que nous ne le pensons en général : *tant de choses humaines se glissent dans les œuvres divines!* — Lorsque le Seigneur veut qu'un de ses serviteurs devienne véritablement un saint cette volonté divine est quelquefois terrible pour la pauvre nature humaine. Ce sont des années douloureuses, où il faut porter la croix tous les jours; mais lorsqu'on est sorti de l'épreuve, on se réjouit d'y être passé, on finit par comprendre un peu combien la croix est nécessaire au chrétien, pour qu'il se spiritualise et vive vraiment de la vie divine, qui lui a été si miséricordieusement donnée.

(1) « Un sot, a-t-on dit, est une arme fort dangereuse entre certaines mains. On plaindrait volontiers les sots, s'ils n'étaient si contents d'eux mêmes. Il en coûte de leur donner, de sang-froid, une leçon de bon sens : ce n'est qu'à force d'ironie, qu'on leur refuse une colère, que tente leur sottise. » Il y a dans ces réflexions une vérité, que la charité chrétienne saurait peut-être mieux dire, mais qu'elle ne doit pas ignorer. La crainte de juger témérairement ne doit pas faire de nous des dupes; nul mieux que les saints, si bienveillants pour autrui, n'est prompt à découvrir les habiletés et les mensonges de l'ennemi du bien.

*
* *

Linéaments essentiels de cette épreuve

La purification de la charité a bien des phases différentes les unes des autres ; sainte Thérèse (VI^e^ Demeure, ch. XI) parle de la dernière, qui précède l'entrée dans l'union transformante : « Plus, dit-elle, l'âme connaît la grandeur de Dieu et voit combien il mérite d'être aimé, plus son amour pour lui s'enflamme et plus elle sent croître sa peine de se voir encore séparée de lui... Auparavant elle pouvait se soumettre à la volonté de Dieu (qui la retient encore sur la terre), mais maintenant elle ne peut plus penser qu'à ce qui cause sa peine... tout la tourmente... elle est comme une personne suspendue en l'air, qui ne peut poser le pied sur la terre, ni s'élever vers le ciel ; elle brûle de soif, et cette soif est de telle nature qu'il n'y a point d'eau ici-bas qui soit capable de l'éteindre... La seule eau qu'elle souhaite est celle dont Notre-Seigneur parla à la Samaritaine, mais il ne la lui donne pas encore. » C'est très douloureux, « on se meurt du désir de mourir », mais cependant, dit la Sainte, l'âme a conscience, en endurant cette souffrance, que c'est une éminente faveur.

En d'autres phases, cette purification de l'amour est beaucoup plus obscure ; cela pour deux raisons différentes : ou bien parce que l'âme est encore notablement plus imparfaite, ou bien parce qu'elle s'est offerte spécialement comme victime pour les pécheurs et qu'elle a été acceptée

Essayons toujours de tracer les linéaments essentiels de cette purification, sans insister sur la variété de ses phases. Nous verrons ensuite ce qu'elle est lorsqu'elle s'accompagne d'une participation spéciale à l'état de victime de Notre-Seigneur.

La charité est cette vertu surnaturelle, qui nous fait aimer Dieu *pour lui-même,* parce qu'il est infiniment bon

en lui-même, qui nous fait aussi aimer le prochain, non pas précisément pour ses qualités naturelles ou pour les bienfaits reçus de lui, mais pour l'amour de Dieu, parce qu'il est aimé de Dieu et appelé comme nous à le glorifier éternellement. La charité est ainsi vraiment une *amitié*, un amour de mutuelle bienveillance entre Dieu, auteur de la grâce, et les justes vivifiés par cette grâce, participation de la vie intime du Très-Haut (1). La charité créée est un effet de la charité incréée, par laquelle le Seigneur nous a aimés le premier en nous justifiant ; son amour pour nous ne *suppose* pas en nous l'amabilité, mais il la *pose*, il nous rend aimables à ses yeux (2). Et comme Dieu, nous communiquant une participation de sa vie intime, veut faire de sa béatitude éternelle la nôtre, nous modelons notre amour sur le sien, nous nous réjouissons qu'il soit Dieu, qu'il possède ses infinies perfections, sa sagesse, sa sainteté, sa béatitude, nous voulons qu'il soit connu, aimé, glorifié, comme la Vérité première et la Bonté suprême méritent de l'être.

Le motif formel de cet amour d'amitié entre notre Père du ciel et ses enfants, c'est donc *la bonté incréée connue surnaturellement par la foi comme souverainement aimable*, infiniment plus que les dons qui nous viennent d'elle. Aimer Dieu, non pas précisément pour lui-même, mais pour les bienfaits qu'on a reçus, ou qu'on attend de Lui, ce n'est pas encore un acte de charité, bien que la considération de ces bienfaits nous dispose à mieux connaître la bonté divine, souverainement aimable en soi. La charité et la gratitude parfaite s'élèvent au-dessus de l'amour des bienfaits, jusqu'à l'amour du bienfaiteur lui-même et de sa bonté (3). En ce sens Dieu doit être aimé pour lui-

(1) Cf. saint Thomas, II[a] II[ae], q. 23, a. 1 : « Utrum caritas sit amicitia. »
(2) I[a], q. 20, a. 2 : « Amor Dei est infundens et creans bonitatem in rebus. » Item I[a] II[ae], q. 110, a. 1.
(3) Cf. I[a] II[ae], q. 62, a. 4.

même (1), et si par la charité nous désirons notre béatitude, c'est pour un motif supérieur à celui de l'espérance (2), c'est pour glorifier Dieu éternellement, pour que sa bonté infinie soit connue et aimée comme elle le mérite : « *Non nobis, Domine, non nobis, sed nomini tuo da gloriam.* »

Cette charité, les justes encore imparfaits la possèdent, mais en eux elle s'accompagne de beaucoup de défauts, d'égoïsme inconscient, d'amour-propre, d'orgueil, de sensualité, de paresse. Bien que nous aimions par la charité Dieu pour lui-même, souvent nous nous arrêtons trop aux bienfaits de toutes sortes qu'il nous départit, aux consolations sensibles ou spirituelles qu'il nous accorde dans la prière et par lesquelles il se fait pour ainsi dire sentir à nous. De même nous aimons bien par la charité le prochain pour l'amour de Dieu, mais nous lui restons aussi attachés à cause de l'affection et de la reconnaissance qu'il nous montre; qui peut même dire quel est le motif qui prévaut en certaines affections? Est-ce le divin ou l'humain? Le second est-il vraiment et pleinement subordonné au premier comme il le faudrait?

*
* *

Lorsque le bon Dieu veut purifier de tout défaut et imperfection la charité d'une âme qui a déjà une ardente espérance; lorsqu'il veut la conduire à une charité plus désintéressée, sans trace d'égoïsme, alors il la prive à certains moments de toute consolation, non seulement sen-

(1) II^a II^{ae}, q. 27, a. 3.

(2) L'espérance nous fait désirer Dieu comme *notre bien suprême*, notre fin ultime, en nous subordonnant déjà à Lui, avons-nous vu; cependant elle ne nous le fait pas encore aimer formellement *pour Lui-même*; elle ne nous fait pas encore désirer notre béatitude pour glorifier Dieu éternellement. (Cf. I^a II^{ae}, q. 62, a. 4; II^a II^{ae}, q. 27, a. 3.)

sible, mais spirituelle; ou plutôt en réalité il ne la prive pas précisément de ces dons, mais il lui donne un désir beaucoup plus vif de Lui-même, pour Lui-même; si bien que la séparation ou l'attente de l'union parfaite devient très douloureuse. Dieu reste tellement caché dans le centre de l'âme où il habite, comme le feu sous la cendre, qu'aucune étincelle ne semble venir de Lui. Souvent pourtant la foi et l'espérance sont déjà presque purifiées en ces âmes, qui ressemblent à celles qui, au purgatoire, achèvent de souffrir et désirent ardemment la vision de Dieu. On ne trouve alors de consolation en aucun bien créé, tant on désire un bien infiniment supérieur. On le voit mieux que jamais : « vanité des vanités, tout est vanité », hormis aimer Dieu et le servir; mais le Seigneur semble se retirer de l'âme qui le désire ainsi si vivement, et plus ce désir est fort, plus cette séparation est douloureuse et déchirante.

Comme le dit admirablement saint Jean de la Croix, « la lumière ou la sagesse amoureuse qui doit s'unir à l'âme et la transformer, est absolument la même que celle qui purifie et prédispose, comme le feu qui purifie et prépare le bois est aussi celui qui s'y unit et le transforme en lui... Notons en passant, ajoute-t-il, que cette figure explique la façon de souffrir des âmes du Purgatoire. Le feu n'aurait point d'action sur elles, même en les enveloppant, si elles n'avaient pas de fautes à expier; ces fautes sont la matière ou l'aliment du feu; lorsqu'elles sont consumées, il n'y a plus de torture. De même en cette vie, quand les imperfections sont détruites, la souffrance cesse et il reste la jouissance (1). » Ces peines sont donc, comme purification personnelle, d'autant moins longues,

(1) *Nuit obscure*, l. II, ch. x. — Item ch. xii : « Si dans l'autre vie il y a un feu ténébreux et matériel pour la purification des esprits, de même ici-bas l'âme expie et se purifie sous l'action d'un feu d'amour ténébreux et spirituel. »

qu'elles sont plus intenses et qu'on les supporte plus surnaturellement, avec un parfait abandon (1).

« Quand cette purification attaque le centre, il ne faut pas s'étonner si l'âme se reprend à penser qu'elle a perdu tous ses biens et que leur perte est définitive. Alors sous l'action des souffrances intérieures, tout ce qu'elle a gagné déjà sur d'autres points plus extérieurs lui échappe (2). »

Parfois se présentent ici des tentations qui suggèrent que Dieu est cruel. Job se plaint : « Je crie vers vous, Seigneur, et vous ne m'écoutez pas ; je me tiens devant vous, et vous ne me regardez point. Vous devenez cruel contre moi ; vous tournez contre moi la force de votre main », au lieu de l'étendre pour me secourir (3). Le psalmiste fait entendre la même plainte : « *Exsurge, quare obdormis, Domine? exsurge et ne repellas in finem! Quare faciem tuam avertis, oblivisceris inopiae nostrae et tribulationis nostrae?* Réveille-toi ! Pourquoi dors-tu, Seigneur? Réveille-toi ! ne nous repousse pas à jamais ! Pourquoi détournes-tu ton visage? Pourquoi oublies-tu notre misère et notre oppression (4)? » L'âme se rappelle surtout les paroles du psaume que Jésus prononça dans son agonie : « Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'avez-vous abandonné? » Mais elle se souvient aussi que c'est dans cette heure de ténèbres que le Sauveur s'offrit à son Père qui le livrait pour nous. En union avec Lui, répétant souvent les sept paroles, elle fait un grand acte d'amour pour ce seul et très pur motif : *Dieu est souverainement aimable en lui-même, infiniment plus que tous les dons qu'Il m'a accordés ou que j'attends de Lui* : c'est la troisième étoile,

(1) Il est vrai, nous le verrons plus loin, que si l'âme éprouvée s'est offerte pour les pécheurs, les grandes souffrances durent souvent, même lorsque la purification personnelle est à peu près achevée.

(2) *Nuit obscure*, l. II, ch. x.

(3) Job, xxx, 21.

(4) Ps. xliii, 23.

qui se lève dans la nuit de l'esprit; en la contemplant l'âme s'en remet pleinement à la volonté de Dieu. Ici les actes de foi, d'espérance et de charité se fondent en quelque sorte en un acte d'abandon parfait à la divine volonté. « *Pater, in manus tuas commendo spiritum meum* », dit Jésus en mourant; ce fut la consécration au sacrifice de la croix; l'âme s'unit à la consécration eucharistique qui perpétue en substance ce sacrifice sur nos autels; elle croit de la foi la plus vive que Jésus continue de s'offrir à son Père par le ministère de ses prêtres (1); elle croit qu'Il offre avec Lui tous les membres de son corps mystique, surtout ceux qui souffrent surnaturellement, un peu comme Il a souffert; elle se laisse offrir par Notre-Seigneur, en pensant aux quatre fins du sacrifice : adoration, supplication, réparation, action de grâces. La valeur de nos actes est finie, mais ici c'est le Christ Jésus qui les offre, et la valeur de son oblation, de par sa personnalité divine, est sans mesure. Nos souffrances personnelles même ainsi offertes par Notre-Seigneur ne sont pas la matière du sacrifice de la messe ; il faut toujours distinguer la victime qui a une valeur infinie de tout autre ; mais l'oblation que Jésus fait de lui-même *s'étend* à nous ; car en s'offrant, il nous offre aussi. Le sacrifice de Notre-Seigneur n'en devient pas plus parfait en lui-même, mais il rayonne sur nous et par nous. Ainsi Dieu n'est pas plus grand pour avoir créé l'univers, mais celui-ci chante sa gloire, comme le rayonnement de sa bonté.

En cette période de la vie spirituelle, il arrive aussi, pour que la charité à l'égard du prochain soit également purifiée, qu'on ne reçoive plus de lui aucune marque d'es-

(1) « *Idem nunc offerens ministerio sacerdotum* », dit le Concile de Trente, pour montrer que le sacrifice de la Messe est le même en substance que celui de la Croix. Ce point de doctrine si important est loin d'être mis en relief autant qu'il le faudrait, croyons-nous, en plusieurs ouvrages récents sur la sainte messe.

time ou de gratitude, malgré tout le bien qu'on a voulu lui faire. Parfois cette souffrance apostolique vient de ceux auxquels on s'est le plus dévoué. On apprend alors à les aimer purement pour Dieu, pour qu'ils se sauvent, se sanctifient et le glorifient éternellement. On comprend combien cet acte reste peu de chose en comparaison de la prière de Jésus pour ceux qui le crucifiaient, celle de saint Étienne lorsqu'on le lapidait, de celle de saint Pierre martyr qui fit de l'âme de son bourreau l'âme d'un saint. A ce point de vue, ce que dit saint Jean de la Croix de la purification de nos rapports intimes avec Dieu, il faut le dire de celle de nos rapports avec le prochain, avec nos supérieurs et avec nos égaux.

Au terme de cette épreuve, la charité à l'égard de Dieu et du prochain est purifiée de tout alliage, comme l'or dans le creuset est débarrassé de sa gangue ; et non seulement elle est purifiée, mais elle a considérablement grandi. A l'opposé des actes faibles de charité, les actes héroïques obtiennent *aussitôt* l'augmentation de grâce qu'ils méritent, et ils méritent à mesure de leur ferveur (1). Or avec la grâce sanctifiante augmentent également toutes les vertus et les sept dons du Saint-Esprit qui sont connexes avec la charité (2).

« Il s'agit, dit saint Jean de la Croix, d'une ardeur qui s'allume dans l'esprit lorsque l'âme accablée de peines est très vivement blessée d'amour divin... C'est un amour infus, plus passif qu'actif, qui engendre ainsi dans l'âme cette forte passion d'amour... qui la blesse et la brûle, comme une flamme dévorante... L'angoisse et la souffrance

(1) Cf. S. Thomas, IIª IIæ, q. 24, a. 6, ad 1m : « Quilibet actus caritatis meretur vitam aeternam, non quidem statim exhibendam, sed suo tempore. Similiter etiam quilibet actus caritatis meretur caritatis augmentum, *non tamen statim* augetur, *sed quando aliquis conatur ad hujusmodi augmentum.* »

(2) Iª IIæ, q. 66, a. 2 ; q. 68, a. 5.

de l'âme en cet embrasement d'amour sont d'autant plus grandes qu'elle est éprouvée de deux côtés à la fois : il y a les ténèbres spirituelles qui l'aveuglent et sont faites de doutes et de craintes, et il y a l'amour de Dieu qui brûle en elle, et la stimule en la blessant... Pourtant, au milieu de ces peines obscures d'amour, l'âme sent une présence amie, une force intérieure qui l'accompagne et qui l'anime (1). »

Après cette purification de la charité, commence cette union intime avec Dieu, qui a été appelée l'union transformante, celle dont parlent sainte Thérèse dans la VII[e] demeure et saint Jean de la Croix dans *Vive Flamme*. C'est la pleine réalisation ici-bas de la parole de Notre-Seigneur à son Père : « Qu'ils soient un, comme nous-mêmes nous sommes un, moi en eux et vous en moi (2). » C'est l'âge parfait dans lequel se vérifie ce que dit saint Paul : « Celui qui s'attache à Dieu devient un même esprit avec lui (3). » « C'est, dit saint Jean de la Croix, comme lorsque le feu, après avoir blessé le bois de sa flamme et l'avoir desséché, le pénètre enfin et le transforme en lui (4) », ou comme lorsque le cristal est tout pénétré par la lumière du soleil. « Seul, dit saint Thomas, le feu peut rendre un corps incandescent; Dieu seul peut déifier les âmes (5). » Ici c'est la déification parfaite, celle du moins possible ici-bas; l'âme ne vit plus que de la contemplation de Dieu et de son amour ; elle a été introduite en ce centre le plus intime où la sainte Trinité habite ; elle reçoit d'elle une paix surnaturelle, qui ne se perdra pour ainsi dire plus.

(1) *Nuit obscure*, l. II, ch. XI.
(2) Jean, XVII, 22.
(3) I Cor., VI, 17.
(4) *Vive Flamme*, str. I, v. 4.
(5) I[a] II[ae], q. 112, a. 1 : « Necesse est quod solus Deus deificet, communicando consortium divinae naturae per quamdam similitudinis participationem, sicut impossibile est quod aliquid igniat nisi solus ignis. »

Sous certaines touches substantielles, elle sent Dieu si près d'elle, qu'il semble qu'elle va le voir, qu'un léger voile seulement la sépare encore de Lui. Par le don de sagesse elle goûte vraiment et de plus en plus l'infinie bonté : « *Gustate et videte quoniam suavis est Dominus.* » Elle se rappelle les paroles du Cantique : « Voici que l'hiver est passé, la pluie a cessé, elle s'en est allée. Les fleurs paraissent sur la terre, le temps de chanter est venu; la voix de la tourterelle se fait entendre... et les vignes en fleurs exhalent leur parfum (1). » C'est comme le prélude de l'éternelle vie. Mais ici parfois de nouvelles peines commencent.

*
* *

II. *Participation à l'état de victime de Notre-Seigneur.*

Assez souvent dans cet état l'âme est portée par l'Esprit-Saint à s'offrir en victime pour les pécheurs, à l'exemple de Jésus et en union avec Lui. Il convient d'être déjà très pur pour s'offrir ainsi, d'avoir satisfait pour ses propres fautes avant de penser à satisfaire pour celles du prochain. Mais lorsque le Saint-Esprit paraît y incliner lui-même, après l'approbation d'un sage directeur qui a grâce d'état pour reconnaître l'inspiration divine, l'âme ne doit-elle pas dire : « Si c'est bien vous, Seigneur, qui m'inspirez cet acte, je ne veux pas résister à cet appel. » Alors comme la croix a conduit à l'amour parfait, celui-ci conduit à la croix acceptée avec une générosité beaucoup plus grande, un peu comme l'acceptèrent pour nous Notre-Seigneur et sa sainte mère, qui n'avaient nullement besoin de purification pour eux-mêmes. Alors, après un temps plus ou moins long d'union divine très intime, on dirait que la nuit de l'esprit recommence, sans pour-

(1) Cantique des cantiques, II, 11.

tant se répéter de la même façon : *Il y a ici au sommet de l'âme une paix plus ou moins sentie,* qui subsiste en un sens au milieu des plus terribles orages : ceci rappelle de loin la paix dont jouissait encore Notre-Seigneur sur la croix au moment de la plus profonde détresse (1).

En ces âmes ainsi unies à Dieu, les souffrances qui recommencent sont plus rédemptrices que purificatrices; c'est comme si la purification des trois vertus théologales reprenait simultanément, mais avec un nouveau caractère : *lorsqu'on s'offre pour les pécheurs, la prière seule ne suffit pas, il faut lutter avec eux, partager leurs dangers et leurs peines, sentir en soi ce qu'ils endurent en perdant Dieu*; il faut, en union avec le Sauveur, porter en quelque sorte leurs fautes, leur incrédulité, leur désespoir, leurs murmures, leurs colères. L'âme éprouvée se sent alors comme repoussée par Dieu, damnée; mais une grâce très forte, quoique non sentie, la soutient, et lui

(1) « Notre-Seigneur, dit un disciple de saint Thomas, aurait pu chercher dans sa vision béatifique un dérivatif aux maux qu'il endurait. Mais il ne voulut pas que cette vision, qui béatifiait sa sainte âme, étendît ses effets au-delà des hauteurs où contemplait son intelligence. Il arrêtait en chemin les communications des régions calmes et sereines, où se déversent la lumière et la paix... Telle une grande montagne dont le sommet se baigne dans l'azur d'un ciel ensoleillé et dont la base est tourmentée par la tempête, la grande nature humaine du Christ est sur les cimes de l'intelligence toute à la joie de posséder Dieu, et librement elle abandonne à la douleur et à l'angoisse la région mobile des sensations et des émotions. » Très librement elle se livre à la douleur, au lieu de chercher un dérivatif dans la vision de l'essence divine.

Cf. saint Thomas, III^a, q. 46, a. 8 : Utrum tota anima Christi in passione fruereturfruitione divina. — « ... Si... accipiamus totam animam ratione omnium potentiarum ejus, sic non tota anima fruebatur; nec directe quidem, quia fruitio non potest esse actus cujuslibet partis animae; nec per redundantiam gloriae, quia *dum Christus erat viator, non fiebat redundantia gloriae a superiori parte in inferiorem,* nec ab anima in corpus. *Sed quia nec e converso superior pars animae impediebatur* circa id quod est sibi proprium, *per inferiorem*; consequens est quod *superior pars animae perfecte fruebatur, Christo patiente.* » — Ibid., ad 1^um : « Gaudium fruitionis non contrariatur directe dolori passionis, quia non sunt de eodem. » — Voir ici plus haut, I^re Partie, ch. IV.

donne pour toutes ces fautes, à la place de ceux pour qui elle souffre, *la sainte détestation du mal*, qui leur obtient la grâce du repentir.

Les âmes qui sont appelées à suivre ce dur chemin passent encore par de telles obscurités et de tels tourments, que parfois leur directeur ne sait plus bien où elles vont; il en éprouve une grande peine et lui-même les fait singulièrement souffrir sans le vouloir. Sainte Thérèse l'a noté : « blâme du confesseur, qui craint tout et doute de tout (1) ». C'est une véritable agonie, un terrible combat contre l'esprit du mal, un vrai martyre du cœur.

Mais, si l'âme est fidèle, alors en elle se réalise ce qu'il y a de plus grand dans la vie de l'Église militante, épouse du Christ : « *Fortis est ut mors dilectio, dura sicut infernus aemulatio...* L'amour est fort comme la mort, son zèle est inflexible comme l'enfer; ses ardeurs sont des ardeurs de feu, une flamme divine. Les grandes eaux (qui ont fait périr les impies) ne peuvent éteindre l'amour, ni les fleuves le submerger (2). » L'amour surnaturel de Dieu et des âmes est plus fort que la mort du corps, après laquelle il survivra éternellement; il est plus fort que la mort spirituelle et que l'enfer; il participe en ces âmes crucifiées à la victoire du Christ rédempteur sur le démon et sur le péché.

Sainte Catherine de Sienne, sainte Rose de Lima, sainte Madeleine de Pazzi et tant d'autres connurent ce tourment; ainsi elles parvinrent au très pur amour de Dieu et des âmes pour Dieu, sans plus aucune trace d'égoïsme (3). Si l'on admire la pureté de l'amour conjugal chez la veuve chrétienne parfaitement fidèle, pendant de

(1) VI[e] Demeure, ch. I.

(2) Cantique des cantiques, VIII, 6–7.

(3) Saint Thomas dit, II[a] II[ae], q. 27, a. 6, ad 2[um] : « *Modus* diligendi Deum est, ut *ex toto corde diligatur*, id est, ut diligatur quantumcumque potest diligi. »

très longues années, à celui qu'elle a perdu; amour qui lui fait courageusement élever ses enfants, pour qu'ils deviennent la vivante image du père disparu; combien ne doit-on pas admirer la pureté et la force de l'amour surnaturel en ces épouses du Christ, qui, sans aucune consolation des années durant, lui restent fidèles, qui ne cessent pas de l'aimer d'un amour aussi fort qu'il est douloureux dans leur vie de prière et l'immolation! (1)

(1) Nous croyons trouver un exemple de ces épreuves dans les lignes suivantes, qui nous paraissent concrétiser assez clairement la doctrine des grands maîtres sur ce point :

« Mon état habituel est tantôt ténèbres, tantôt lumière. Le changement se fait subitement sans que rien d'extérieur, me semble-t-il, y ait pu contribuer. Ainsi ces jours derniers, un voile épais et sombre couvrait ma pauvre âme... Je marchais comme à tâtons, m'efforçant de me rappeler, pour me conduire, les vérités de la foi, auxquelles j'aurais voulu m'accrocher; mais comme un naufragé, qui pour se sauver se porte éperdument vers un rocher et, quand il semble l'atteindre, se voit rejeté dans les flots; ainsi mon âme ne pouvait saisir la certitude de ce que l'on doit croire; elle cherchait à s'en convaincre et à stimuler la conviction aux vérités enseignées par l'Église; mais, hélas! tout effort était vain et une seule conviction semblait s'imposer à moi : le néant de tout surnaturel et, avec une sorte de certitude, la négation de la vie éternelle. Tout cela s'imposait à mon esprit *malgré moi*, avec une sorte d'évidence indiscutable, à laquelle je devais fatalement me résigner, et j'étais comme attirée à acquiescer au néant, qui m'attendait et finissait par se montrer à mon esprit comme très acceptable... Dans ce gouffre profond d'où rien ne pouvait me faire sortir, où aucune lumière ne pénétrait, j'étais dans une atmosphère lourde et douloureuse, comme dans un abîme sans fond, mais aucune révolte, ni angoisse : c'était l'écroulement, la destruction de tout ce qui avait fait mon bonheur, de *ma foi très aimée*, qui avait depuis longtemps guidé ma vie. C'était une invitation tenace, une sorte de pression sourde à y renoncer, pour me rendre à l'évidence qui se présentait à moi. Mon insensibilité était complète, c'était déjà une sorte de néant, sur lequel rien n'avait prise. Cependant, par moment, une pensée me frappait : si j'acquiesçais à ces invitations, je mettrais en doute la parole de Notre-Seigneur, qui était trop saint pour avoir pu mentir, et je sentais comme un *devoir impérieux* la nécessité de lui être fidèle, pour l'honneur de notre amour réciproque, car Lui et moi nous nous sommes tout donné. — Et alors, je pouvais dire : Seigneur, *je crois, je veux* croire, mais augmentez ma foi...

« Puis, les ténèbres profondes recommençaient, dans la souffrance, et j'acceptais cette ci sans consentir au reste, qui ne cessait cependant de

*
* *

Ainsi se purifient de tout alliage les trois vertus théologales, sous l'influence surtout du don d'intelligence, qui nous éclaire de plus en plus sur l'infinie grandeur de Dieu et sur notre fragilité. Ainsi apparaissent de mieux en mieux, comme trois étoiles dans la nuit, les trois

me poursuivre... Tout en moi semblait éteint, car la foi avait perdu toute lueur, l'espérance semblait dormir d'un profond sommeil, rien ne pouvait la réveiller. La charité...? Je crois que je l'ai toujours sentie au plus profond de moi-même, car, au plus fort de ces affreuses tentations, une seule pensée ne me laissait pas indifférente... celle de mon Sauveur tant aimé, et, de cet abîme profond, mon pauvre cœur pouvait encore crier : « Seigneur, je veux vous aimer, mon Bien-Aimé! »

« Puis de nouveau, c'était le gouffre ténébreux.

« Je dois dire pourtant que je n'ai jamais perdu la paix, même au plus fort de tout cela. Cette paix, qui, depuis dix-sept ou dix-huit ans, est au fond de mon âme et me fixe comme inébranlablement à Dieu, ne me quitte jamais.

« Puis subitement, sans que rien semble avoir pu préparer une telle transformation, je suis comme transportée dans une région toute lumineuse, comme sur un sommet resplendissant, auprès duquel l'aurore de la plus belle journée d'été n'est qu'une très sombre figure.

« Là, dans cette atmosphère suave et pure, le divin Soleil darde sur moi ses rayons, ils pénètrent jusqu'à l'essence même de ma pauvre âme, qui avec la rapidité de l'éclair devient toute lumineuse et toute embaumée d'amour. Submergée dans cette lumière et comme étreinte par Dieu même, elle contemple les mystères divins, qui lui sont communiqués comme dans un long baiser de Dieu... C'est là dans cette cime que se fait la rencontre de la Vérité Première et de la profondeur de mon âme. Celle-ci perd la notion de tout ce qui n'est pas Dieu. — Dieu seul est. tout le reste a disparu et, en somme, n'existe pas.

« La Vérité Première se communique à moi, et dans d'ineffables tendresses me dévoile quelque chose de ses divins mystères... La vie coule à flot de la Vérité, et cette vie débordante me submerge et me plonge, en quelque sorte, davantage en Dieu, avec une connaissance encore plus profonde et lumineuse... De là, comme dans un indicible transport, je suis enveloppée et comme toute pénétrée d'un immense amour... C'est le suprême bonheur, que cette splendeur prodigieuse débordant du Cœur de mon Sauveur... C'est la parfaite union de l'âme à la Vérité première... En ces moments la foi est si lumineuse qu'elle devient la certitude la plus absolue, comme une sorte d'évidence, et tout ensemble je crois, j'adore et j'aime... »

motifs très purs de ces vertus, dans leur surnaturalité essentielle, inaccessible aux forces naturelles de toute intelligence et de toute volonté créées. Ainsi grandissent considérablement, par cette purification, la foi, l'espérance, la charité et les dons de sagesse et d'intelligence. Comme le Saint-Esprit meut généralement les âmes selon le degré où se trouvent en elles ces vertus et ces dons, il leur donne une contemplation surnaturelle et une union actuelle proportionnée. C'est le couronnement suprême et normal de la vie de la grâce, la parfaite réalisation du premier précepte : « Tu aimeras le Seigneur ton Dieu, de tout ton cœur, de toute ton âme, de toutes tes forces et de tout ton esprit » (Luc, x, 27).

Que conclure pratiquement? En lisant dans la vie des saints ces choses si hautes, n'allons pas nous enorgueillir par le désir de croix que nous ne pourrions pas porter; ne nous croyons pas non plus chargés d'épreuves qui n'existent guère que dans notre imagination; mais portons celles généralement beaucoup plus petites que le Seigneur nous donne. Portons-les avec résignation, avec reconnaissance et avec amour. Avec résignation : il faut bien souffrir; le progrès moderne, qui veut supprimer la souffrance, n'y parviendra certes pas; il ne supprimera pas la croix que nous devons porter chaque jour pour suivre le Sauveur. Si en nous débattant nous refusons de souffrir, nous augmentons notre peine par l'irritation et nous n'avons aucun mérite; il y a, hélas! de par le monde beaucoup de croix perdues, qui ne servent à rien, comme celle du mauvais larron.

Mais à la résignation il faut ajouter la reconnaissance, car la croix nous est envoyée pour nous purifier ; elle est une grâce cachée et très précieuse. Nous ne le voyons pas tout de suite; mais si nous pensons à certaines croix passées, nous comprenons combien elles ont été utiles et fécondes pour nous. Nous voulons parfois d'autres croix

que les nôtres, et si nous les recevions, nous préférerions encore reprendre celle que la Providence nous a donnée, car elle est parfaitement adaptée à nos forces aidées de la grâce.

La reconnaissance doit s'accompagner de l'amour, tout au moins du désir d'aimer la croix. Ne la considérons pas séparée du Sauveur; voyons surtout Jésus crucifié, qui nous attire à Lui par certaines souffrances pour nous rendre semblables à Lui, et qui nous donne la grâce pour les porter. Laissons-nous vaillamment aimer et purifier par Lui; laissons-nous incorporer à Lui. Il veut nous communiquer quelque chose de sa vie cachée et de sa vie douloureuse, avant de nous faire participer à sa vie glorieuse dans le ciel. C'est ce que nous voyons dans la vie des saints qui ont particulièrement aimé la croix, comme un saint Benoît-Joseph Labre, qui, peu avant sa mort, lorsqu'il était en adoration devant le Saint-Sacrement, paraissait avoir la figure du Christ, tellement il lui était devenu semblable par la souffrance acceptée par amour. Bienheureuses les âmes qui ont cette haute intelligence du mystère de la rédemption et qui le vivent ainsi; c'est en quelque sorte la grande souffrance du Christ qui continue en elles; le corps mystique du Sauveur ne peut pas plus vivre sans elle, que nos yeux sans lumière. Les mystères douloureux sont la voie qui conduit aux mystères glorieux de l'éternité. Ils sont déjà la vie éternelle commencée.

CHAPITRE V

Les signes vraiment caractéristiques de la purification passive de l'esprit

Si tout ce qui brille n'est pas or, tout ce qui est obscurité et souffrance dans la vie de l'âme n'est pas non plus purification passive de l'esprit. Voyons brièvement ce que sont ces obscurités douloureuses, toutes différentes de la nuit de l'esprit; — nous parlerons ensuite de véritables purifications, mais bien difficiles à juger, — et nous montrerons enfin quels sont les vrais signes de la nuit de l'esprit. Nous suivrons en cela les thomistes Philippe de la Sainte-Trinité, C. D., Valgornera, Alexandre Piny et Louis Chardon. De ces trois dominicains qui ont particulièrement étudié ce sujet, nous citerons longuement le dernier, pour inviter les âmes intérieures à lire son livre trop peu connu, dont nous avons parlé plus haut, *La Croix de Jésus* (1).

(1) Ayant parlé plusieurs fois de Louis Chardon au cours de cet ouvrage, il n'est pas inutile de donner sur lui quelques indications.

D'après Echard, *Scriptores ordinis Praedicatorum*, t. II, p. 566, L. Chardon naquit dans l'Ile-de-France vers 1595; après avoir fait ses études à l'Université de Paris, désirant la retraite, il entra chez les dominicains en 1618, il fut maître des novices et devint un directeur très expérimenté pour les âmes qui aspirent à la perfection; il mourut, emporté par la maladie à l'âge de 56 ans, en 1651. Ses œuvres principales sont : *La Croix de Jésus, où les plus belles vérités de la théologie mystique et de la grâce sanctifiante sont établies*, Paris, Antoine Bertier, 1647. — *Méditations sur la passion de Jesus-Christ pour tous les jours de l'année*, Paris, Huré, 1650. — *La doctrine de Dieu enseignée à sainte Catherine de Sienne en forme de dia-*

*
* *

Souffrances non purificatrices ou du moins plus pénales que purificatrices

Les angoises spirituelles, que nous avons décrites en exposant avec saint Jean de la Croix ce qu'est la nuit de l'esprit, ne doivent pas être confondues avec des souf-

logue, donnée au public en notre langue, Paris, Huré, 1648. — *Les divines institutions des leçons de la perfection du vén. P. Jean Taulère, données avec éclaircissements en notre langue*, Huré, 1650. — *Raccourci de l'art de méditer pour les âmes qui commencent les pratiques de la dévotion*, Paris, Huré, 1649. — Faute d'avoir la première édition, nous citons ici *La Croix de Jésus*, d'après celle qui a été « revue » par le P. Bourgeois et publiée chez Lethielleux en 1895.

Louis Chardon était un maître théologien, nourri de la doctrine de saint Thomas, de celle de sainte Catherine de Sienne et des enseignements de Tauler. C'est ainsi qu'il rattache les plus hautes conceptions de la théologie mystique aux principes de saint Thomas sur la plénitude de grâce en Jésus, sur le corps mystique, sur les missions invisibles des divines Personnes. Il a quelques exagérations, lorqu'il se laisse entraîner par le développement oratoire. Mais il montre souvent une grande profondeur comme théologien spéculatif et comme psychologue. Nous nous demandons s'il a lu saint Jean de la Croix dont la première édition espagnole est de 1618 et la première traduction française de 1621, rééditée en 1665.

Quoi qu'il en soit, bien des pages très lumineuses de L. Chardon projettent la clarté des principes théologiques sur la doctrine qui se trouve avec des nuances diverses dans les écrits de Tauler et dans ceux de saint Jean de la Croix. En particulier Louis Chardon éclaire l'enseignement des mystiques par ce principe que la plénitude de grâce en l'âme de Jésus produisait la paix la plus profonde et un ardent désir de la Croix pour notre salut; il montre surtout comment ces deux effets de la grâce en la sainte âme du Sauveur se reproduisent dans les membres de son corps mystique, qui lui sont intimement unis. Tandis que saint Jean de la Croix inculque à l'âme l'amour de la souffrance purificatrice qui conduit à l'union divine, Louis Chardon y attire en mettant en relief l'amour de la croix en Notre-Seigneur. Ceux qui ont lu *la Nuit obscure* verront que bien des pages de *La Croix de Jésus* portent sur les mêmes états et donnent parfois des lumières nouvelles, relatives au développement de la grâce sanctifiante, qui sépare de tout ce qui est impur dans le créé et qui unit toujours plus fortement à Dieu.

frances à certains égards analogues, mais qui sont très loin d'avoir le même caractère.

Il ne faut évidemment pas les confondre avec des *états morbides de profonde mélancolie*, de neurasthénie ou psychasthénie, en d'autres termes d'épuisement nerveux avec retentissement sur le moral; la personne malade se fait alors elle-même de la peine sans motif, souvent pour des riens; elle finit par tomber parfois dans la manie de la persécution, qui peut revêtir toutes espèces de formes, même une forme religieuse, suivant le milieu où elle se trouve et ses préoccupations habituelles. Rien n'empêche pourtant que ceux qui passent vraiment par le creuset des peines intérieures ne soient en même temps neurasthéniques. On trouve alors en eux les signes dont nous parlerons plus loin.

Il faut savoir distinguer plus encore les angoisses spirituelles de la vraie nuit de l'esprit de certaines de ses *contrefaçons, où le démon se joue des illuminés* qu'il a su séduire par l'orgueil spirituel ou mystique, en leur inspirant une certaine manie des grandeurs spirituelles. Il est trop clair qu'il ne suffit pas d'avoir des tentations contre la chasteté et la patience, pour être dans la nuit passive des sens, ni d'avoir des tentations contre les trois vertus théologales, pour être dans la nuit de l'esprit.

Le Père Louis Chardon (1), en décrivant l'état des âmes qui usent mal des consolations spirituelles, remarque très justement : « Les âmes dont nous faisons connaître ici les mauvaises dispositions, n'ayant pas de résolutions sagement réglées, continuent à changer sans cesse; le désir impatient qu'elles ont de trouver les douceurs, qu'elles cherchent, cause en elles de l'empressement; l'empressement amène la confusion, qui à son tour trouble et offusque l'entendement et produit l'inquiétude de l'es-

(1) *La Croix de Jésus*, 3e entretien, ch. XII. — Voir aussi le chapitre XIV, fin.

prit. Cette inquiétude affaiblit la vigueur et la vivacité des puissances, qui deviennent dépourvues de toute lumière et sans force, abandonnées qu'elles sont à leurs seules ressources. Elles tombent donc dans l'ignorance de l'état déplorable où elles sont réduites. Quand même, d'ailleurs, elles en auraient la connaissance ou le soupçon, la faiblesse, qu'elles ont déjà contractée, empêche qu'elles se décident à pratiquer les durs exercices que la vie suréminente réclame de ceux qui veulent emporter par violence le royaume de Dieu.

« Il est vrai que ces âmes continuent à faire de violents efforts pour s'assurer ce que la libéralité de Dieu ne veut accorder qu'avec beaucoup de douceur. Quelquefois leur indiscrétion va à ce point qu'elle affaiblit le corps, si elle n'en ruine la santé; si bien que l'âme ne peut s'en servir pour les opérations qu'elle ne saurait produire sans lui, en cette vie. Le cerveau se fatigue, la poitrine s'engage, le cœur se rétrécit et se ferme, les poumons fonctionnent mal, la tête devient douloureuse dès qu'on veut s'appliquer avec attention à quelque considération. De plus, l'imagination se met de la partie pour représenter comme plus grave le mal dont on souffre.

« Réduites à un si triste état, ces âmes commencent à chercher quelque répit dans les sens, et elles y réussissent si bien que, d'une vie spirituelle généreusement entreprise, elles tombent dans cette vie que saint Paul appelle animale. C'est là ce que nous montre l'expérience d'un grand nombre d'âmes qui se départent de la recherche de la perfection, où les appelait l'abondance exceptionnelle des grâces que Dieu avait versées en elles.

« Les médecins voient le résultat de la mélancolie dans des indispositions qui ne sont que le contre-coup sur le corps des tourments, des angoisses, qui agitent la conscience de ces malades. Elles ne résistent plus aux mouvements qui les troublent. » Plaise à Dieu que ces âmes, par

un acte profond d'humilité, commencent à se rapprocher de celles dont nous allons parler (1).

Enfin la vraie purification passive de l'esprit doit être distinguée aussi *d'un autre état, qui est moins une épreuve* envoyée par la miséricorde de Dieu pour disposer l'âme à l'union divine, *qu'un châtiment* de sa justice.

Il faut à ce sujet remarquer qu'il y a *trois sortes de croix* fort différentes, celles mêmes qui furent élevées sur le Calvaire : la croix de Jésus, celle du bon larron et celle du mauvais. Celle de Notre-Seigneur n'était nullement méritée par lui ; il en accepta volontairement les souffrances à notre place, pour nous sauver ; ce fut une *croix rédemptrice*. Par contre, celle du mauvais larron était bien méritée par lui, et de plus il n'en tira aucun profit ; ce fut une *croix perdue*, sans effet purificateur, comme il y en a beaucoup dans le monde. Celle du bon larron était une peine bien méritée par lui, mais qu'il sut rendre *purificatrice*, réparatrice, par l'union de son cœur contrit avec Notre-Seigneur (2).

Parmi ces dernières croix il y en a qui ressemblent à la nuit de l'esprit, sans en avoir tous les caractères.

Il arrive, sourtout à la suite de fautes très graves contre le Sauveur, fautes parfois insuffisamment avouées en confession et qui ont entraîné de nombreuses communions sacrilèges, que l'âme même repentante, bien que *le péché lui soit remis*, ait encore une *lourde peine* à payer à la justice divine. Elle peut alors être en proie à de véritables tourments, qui la portent à se demander si

(1) C'est au sujet de cas de ce genre que Huysmans écrivait : « Il semble que les névroses ouvrent dans l'âme des fissures par lesquelles l'Esprit du Mal pénètre... ; en cette matière la Médecine déraisonne et la Théologie se tait. » (*A Rebours*. Préface écrite vingt ans après le livre.) Cité par le Dr A. Hesnard, *Les psychoses et les frontières de la folie*, p. 122.

(2) Saint Thomas dit quelque part que les souffrances du bon religieux et celles du mauvais s'opposent comme la croix du bon larron et celle du mauvais.

sa faute lui a été remise et si elle n'est pas sur la voie de la damnation. Il y a dans ces états de violentes tentations contre l'espérance, et aussi contre l'amour de Dieu qui paraît cruel; il ne s'agit pourtant pas ici de la purification passive qui dispose prochainement à l'union divine. Il s'agit surtout d'une expiation des plus douloureuses, qu'il vaut mieux subir en cette vie en méritant, qu'après la mort au purgatoire, où l'on ne mérite plus.

Les divers cas que nous venons d'examiner (profonde neurasthénie, angoisse des illusionnés, douloureuse expiation après une faute très grave déjà remise) sont manifestement très différents de la vraie nuit de l'esprit, mais il est des cas de véritable purification passive sur lesquels il est difficile de se prononcer.

*
* *

Formes de véritable purification passive difficiles a juger

Comme le sujet est des plus délicats, laissons la parole à de plus autorisés.

Le Père Louis Chardon décrit ces états en parlant « des croix intérieures qui rendent l'âme pusillanime et scrupuleuse », de celles « qu'apporte à l'âme sainte la rébellion de la nature inférieure », enfin de « celles causées par un délaissement général ».

Croix qui entraînent l'étourdissement et la stupeur de la volonté. — « Au cours des épreuves que Dieu envoie à l'âme, dit ce théologien (1), il arrive que la volonté est abandonnée, tandis que l'entendement est rempli de lumières et de connaissances qui proviennent de la force naturelle de la raison ou de son illumination surnaturelle. De

(1) L. Chardon, *La Croix de Jésus*, 2e entretien, ch. xiii.

cette opposition il résulte une croix incomparablement plus rude que tout ce que l'on a ressenti auparavant. Toutes les beautés qui se révèlent à l'entendement ne causent aucune impression d'ardeur dans la volonté; et celle-ci demeure très souvent vide, tandis que l'autre puissance est abondamment éclairée... L'âme sainte croirait sa condition bien meilleure avec l'ignorance qu'avec la sublime connaissance qu'elle a d'objets qu'elle ne saurait haïr et qu'elle ne peut pas aimer. Dans un sentiment qui lui est terriblement douloureux, elle éprouve qu'on lui interdit de saisir ce qu'elle souhaite par un amour qui ne saurait s'exprimer et qu'on l'empêche de se porter avec tout l'élan d'elle-même vers un objet qu'elle juge digne de plus d'amour qu'elle ne peut en témoigner... Toutes ces hautes connaissances sont pour elle stériles. La miséricorde de Dieu n'inspire pas sa confiance, sa justice n'excite pas sa crainte... La méditation de ces vérités ne produit aucune ardeur dans l'affection.

« De là naît comme une contrainte du cœur, une disposition d'esprit timide et concentrée, un amoindrissement dans le courage de l'âme... Ces âmes, qui, comme des aigles, montaient vers le soleil, sont devenues comme des oiseaux timides, dont le vol s'élève peu au-dessus de terre... Bien plus, tout commence à leur faire peur. Leurs actions leur paraissent entachées de péché... Les conseils les mieux avisés ne parviennent qu'à grand'peine à calmer leur trouble... Leur esprit reste pusillanime, sans courage, énervé et abattu... Le mal arrive à ce point qu'elles fuient le remède, qui se trouverait dans l'avis de directeurs éclairés... Elles entrent en défiance à leur égard, et sont tentées de douter de la droiture de leur intention. Quand elles doivent s'approcher de la communion, on dirait qu'elles vont se présenter au tribunal d'un juge redoutable... Elles n'ont plus d'attention que pour leur propre misère; elles la touchent si sensiblement,

qu'il leur semble impossible de pouvoir servir les autres, lorsqu'elles se sentent si mauvaises elles-mêmes... En un mot ces âmes ont conscience d'avoir offensé Dieu et n'ont pas l'assurance d'avoir obtenu leur pardon. »

Cette ignorance, jointe aux imaginations, aux pensées effrayantes qui leur viennent à l'esprit, forme en elles une croix sans pareille, qui pèse sur leur cœur et abat leur courage. Cependant un directeur expérimenté verra, à la douleur qu'elles éprouvent de leurs fautes, que ces âmes aiment Dieu par-dessus toutes choses et que, pour faire sa volonté, elles sont, malgré tout, disposées à souffrir plus encore que ce qui fait leur supplice.

***

Croix qu'apporte la révolte de la nature inférieure. — Louis Chardon (1), rapporte selon Sulpice Sévère (Dialogues, l. I) qu'un illustre prélat, d'une vertu singulière, et dont une bénédiction délivrait souvent ceux qui étaient agités par le démon, se sentit un jour sollicité par l'orgueil. Épouvanté d'une telle pensée, il supplia Dieu de plutôt permettre qu'il devienne à son tour l'habitacle du démon que celui d'une vaine complaisance en lui-même. Le résultat de sa supplication ne tarda pas à se produire.

Louis Chardon ajoute : « Il semble que quelque chose d'analogue se passe, par proportion, en certaines âmes. Une longue expérience des conduites de Dieu leur avait donné une grâce admirable de discernement. Elles savaient quelle voie il faut suivre pour marcher sans crainte vers la perfection. Et aujourd'hui elles ignorent tout. Les voilà obligées d'aller demander à d'autres des lumières qu'elles auraient pu leur donner avec profusion. Ainsi, des âmes consommées en la pratique des plus

(1) *Ibid.*, ch. XV.

excellentes vertus se voient dans la nécessité d'aller apprendre à l'école des moins parfaits les premiers éléments de la vie spirituelle... Pendant longtemps cette âme a été pénétrée de la vanité de tout ce qui n'est pas Dieu; les désirs déréglés la remplissaient d'horreur!... Elle avait lieu de croire qu'elle était séparée à tout jamais de nouvelles tentations! Et maintenant elle se sent harassée, tourmentée de pensées, de désirs,... de passions, qui lui font presque perdre l'espoir de retrouver ses faveurs anciennes. Si elle veut chercher en Dieu du soulagement dans sa misère, elle voit que les avenues qui mènent à Lui sont fermées; et fussent-elles ouvertes, il y a trop d'obscurité dans son entendement pour regarder de ce côté, trop de lâcheté en sa volonté pour s'élever jusqu'à Dieu... *Toutes les facultés qui relèvent de la volonté sont en révolte contre elle*; à mesure qu'elle veut s'élever vers la source de tout bien, elle est violemment retenue à terre par le poids de la nature inférieure, et celle-ci ne lui représente que des objets qui la crucifient... Par une dispensation sévère, bien que pleine d'amour, *Dieu tient ses actes intérieurs comme suspendus*. Elle n'a d'autre soutien que lui seul; c'est lui qui l'a mise en ce creuset où *elle souffre sans presque pouvoir agir*. Elle souffre par Dieu, par les créatures, par elle-même...

« L'impatience tente souvent ces âmes. Leur nature est laissée à ses propres faiblesses et privée de toutes sortes d'influences sensibles du ciel; toutes choses, d'ailleurs, conspirent à les désoler... Que sont devenues les flammes pures du saint amour qui purifiaient les imperfections de leur cœur? La force efficace qui se manifestait dans leurs actes? Elles ne connaissent que dégoûts et aversions importunes; elles sont même tentées dans leur résignation, dans leur soumission aux volontés adorables de Dieu... La nature se révolte contre l'esprit avec une telle violence, qu'elle seule se fait sentir. Les facultés supé-

rieures demeurent comme évanouies, incapables d'aucune action. Et tel est l'empire de la mauvaise nature, que l'âme ne sait plus même distinguer pratiquement ce qui est nécessaire d'avec ce qui est libre, le consentement d'avec le sentiment. »

Ces pages font penser aux tentations violentes et prolongées qu'éprouvait saint Alphonse de Liguori à l'âge de quatre-vingts ans, épreuve que l'on pourrait, en lisant sa vie, prendre pour la nuit des sens, mais qui devait être une purification d'ordre notablement supérieur.

Louis Chardon continue : « Dans cet état, il se produit pour ces âmes des doutes, des anxiétés, des agitations, des angoisses! Ces répugnances et ces révoltes ne sont-elles pas des actes de volonté, des acquiescements libres? La vérité est qu'elles sont aussi éloignées de tout consentement, qu'elles l'étaient lors des plus douces communications du saint amour (1). »

« Ces âmes ressentent tous les effets des passions les plus violentes... Elles sont hantées par des pensées de négation de la Providence divine... Les sens se réveillent avec une violence qui rappelle l'agitation des malades dont le cerveau est troublé... L'esprit ne sait pas que son martyre provient de la résistance qu'il apporte en tant de luttes épouvantables... S'il en était autrement, s'il fléchissait devant de tels assauts, si les puissances de l'âme donnaient leur consentement, *tout ce travail*, qui rappelle le triste spectacle des âmes à jamais bannies de la vue de Dieu, *viendrait à cesser...*

« En réalité, cette âme, résignée et silencieuse, adhère à tout ce qu'il plaît à Dieu de décider d'elle. *Au sein des impatiences de la nature, elle exerce la patience, elle jouit de la paix dans l'inquiétude,* elle garde le silence au milieu du trouble, elle pratique l'indifférence au sein de

(1) *Ibid.*, ch. xv.

l'agitation, *et la conformité malgré ses colères.* Et néanmoins, comme l'acte de sa soumission est plutôt tacite qu'exprimé, *elle ignore son état* (1). »

C'est Dieu qui le permet ainsi pour son avancement. Qu'elle laisse donc passer et s'achever cette épreuve. C'est ici le purgatoire où l'âme finit de se débarrasser de sa rouille et de ses scories; c'est souvent le suprême combat, où peut apparaître, à qui sait voir, toute la force de l'amour. *Fortis est ut mors dilectio.*

*
* *

Croix causées par le délaissement général. — Une autre forme de purification passive difficile à juger se trouve en des âmes livrées à l'action rigoureuse de l'amour, qui, après avoir reçu de grandes grâces, n'en gardent plus le souvenir. Leur entendement s'est obscurci, la volonté s'est engourdie. Le démon a la permission d'intervenir pour exercer leur constance. Comment demander du secours à Dieu? Il se cache. La foi est tellement endormie qu'on pourrait la croire morte. Il semblait alors à sainte Thérèse qu'elle était comme une balle entre les mains de son ennemi. Elle a écrit : « Il semble qu'on n'ait jamais eu et qu'on n'aura jamais la moindre pensée de Dieu, et lorsqu'on entend parler de lui, c'est comme si l'on vous nommait une personne dont on a ouï parler il y a longtemps (2). » — « La foi, dit-elle ailleurs (3), est alors amortie, et comme plongée dans le sommeil, aussi bien que toutes les autres vertus. Cependant elle n'est pas morte, car on continue à croire ce qu'enseigne l'Église. Mais on dirait que la bouche seule en prononce

(1) *Ibid.*, ch. XVI.
(2) *VI^e Demeure*, ch. I.
(3) *Vie écrite par elle-même*, ch. XXX.

la formule, et d'autre part on est en proie à un serrement de cœur, à un engourdissement étranges... Prier ou se tenir dans la solitude ne fait qu'accroître le tourment... S'entretenir avec quelqu'un est pis encore. De fait le démon me rend alors si irascible, que je voudrais, ce semble, dévorer tout le monde. Je n'y puis rien, et je crois déjà faire beaucoup en me contenant. Pour parler exactement, c'est alors le Seigneur qui nous retient, et nous empêche de rien dire, ni rien faire qui préjudicie au prochain ou qui l'offense lui-même.

« Si saints que fussent ceux qui me dirigeaient et qui me dirigent encore, ils m'adressaient des paroles si dures et des réprimandes d'une telle âpreté, que lorsque je les leur rappelais ensuite, ils en étaient tout étonnés, et m'avouaient qu'il n'avait pas été en leur pouvoir de faire autrement. Et en effet, il avaient beau prendre la ferme résolution de ne plus agir ainsi à l'avenir, ils se trouvaient impuissants à la tenir... Leurs paroles n'avaient rien de répréhensible..., mais c'étaient bien les plus désagréables qu'on puisse entendre de la bouche d'un confesseur. Leur intention, sans doute, était de me mortifier. En d'autres circonstances, j'en aurais été charmée et me serais trouvée prête à le souffrir, mais alors tout me devenait un tourment. »

Louis Chardon parle de même (1) et ajoute au sujet des directeurs : « Ce sont parfois de hauts personnages, des hommes de probité, d'un caractère doux et indulgent; mais voici que, pour ces pauvres âmes désolées, ils deviennent brusques et rudes, d'une sévérité rebutante. Ils leur reprochent leurs souffrances, les accusent d'importunité et mettent sur le compte de leur peu de résignation les peines qui traversent leur vie. Ou bien ils se prennent à douter de leur état; ils entrent en défiance et

(1) *La Croix de Jésus*, 2e entretien, ch. XVII.

se persuadent que, étant déçues par le démon, elles pourraient bien aussi tromper ceux qui les connaissent. Souvent ils ne veulent pas avoir la patience d'écouter le récit de leurs misères... Parfois les plus versés dans les choses spirituelles les quittent... » Il faudrait lire toutes ces pages de Chardon, qui plusieurs fois se sont vérifiées à la lettre.

Pour voir un peu clair, en pareil cas, il faut que le directeur connaisse la personne d'assez longue date, ou qu'il ait quelque grâce d'état spéciale, qui touche à celle du discernement des esprits. Ce qui l'éclairera, c'est qu'il finira, s'il persévère dans la prière et la patience, par reconnaître, dans cet état si douloureux, le véritable amour de Dieu. Ces âmes en effet craindraient de mentir en disant qu'elles aiment le Seigneur, mais au fond elles sont intimement à lui. On le voit surtout à ce signe que d'une part *elles ne voudraient plus la croix* et de l'autre *elles ne veulent pas qu'elle leur soit enlevée*. Et bien que la foi et l'espérance semblent comme mortes, il y a au fond de ces âmes des actes directs mais imperceptibles de ces vertus, ils sont vus de Dieu, du Christ Jésus, de la Vierge, des anges, des saints du ciel, et il suffit.

On trouve parfois des âmes qui ont offert de souffrir pour obtenir la grâce de la conversion, celle au moins de la bonne mort, à quelque malheureux lamentablement tombé; l'oblation paraît avoir été acceptée du Seigneur, à en juger par les croix qui s'aggravent de jour en jour. Il arrive un moment où ces âmes, après avoir souvent renouvelé leur acte d'oblation, ne se sentent plus portées à le faire, elles sont trop accablées et désemparées; des doutes affreux tenaillent leur esprit sur le mystère de la prédestination, à la pensée des âmes qui se perdent. Il semble que leur foi va sombrer. Le directeur leur dit alors parfois : « Vous pourriez peut-être dire au Seigneur : Mon Dieu, si ce n'est pas vous qui m'avez inspiré cet

acte d'oblation, je ne le renouvelle plus, il ne compte pas. » Et il n'est pas rare que ces pauvres victimes après un court instant de réflexion et de prière répondent : « Véritablement je ne puis dire ces paroles, c'est plus fort que moi, *je sens intérieurement que si je renonçais à cette oblation, c'est le meilleur de ma vie qui se briserait.* » — Il reste au fond de ces âmes comme une petite brise d'espérance, qui fait qu'elles s'accrochent à la réparation; cette petite brise est un acte héroïque de confiance de Dieu, au milieu de la douloureuse passion qui en quelque sorte continue en elles, et qui doit continuer ainsi en certains membres du Corps mystique du Christ jusqu'à la fin des temps. En un sens « Jésus est en agonie jusqu'à la fin du monde ». C'est au moment où il souffrait le plus que ses disciples, à l'exception de Jean, s'éloignèrent de Lui, et c'est aussi parfois au moment où les saints sont le plus configurés au Christ souffrant, qu'on s'éloigne d'eux. C'est le mystère de la croix, qui dépasse infiniment, par sa surnaturalité essentielle, la pénétration naturelle des intelligences les mieux douées. — « Ce n'est pas pour rire que je t'ai aimée », disait Notre-Seigneur à la Bienheureuse Angèle de Foligno. Il y a là des abîmes surnaturels d'amour, où seul le regard des saints peut pénétrer.

Il n'est donc pas étonnant qu'il y ait des formes de véritable purification passive, très difficiles à juger; ce sont même les purifications passives les plus hautes et les plus profondes, qui s'accompagnent parfois de maladies qui épuisent le système nerveux (1). Mais pour finir venons à des signes plus manifestes.

(1) Cf. *Vie de sainte Thérèse écrite par elle-même*, ch. xxx : « Je me trouve parfois dans l'impossibilité d'avoir une bonne pensée ou le désir d'une bonne action : corps et âme, je suis inutile à tout et un pesant fardeau à moi-même... C'est un dégoût dont on ignore la cause; l'âme ne trouve de plaisir à rien... — En d'autre temps... la volonté me paraît en bonne

*
* *

Trois signes caractéristiques de la purification passive de l'esprit

Ils sont rarement aussi clairs dans la réalité concrète que dans les traités abstraits, où on les trouve énumérés; cependant un examen attentif permet assez souvent de les reconnaître là où ils sont en réalité.

Ces signes distinctifs de la vraie purification passive de l'esprit se trouvent dans les effets qu'elle produit; « c'est au fruit qu'on juge l'arbre », dit Notre-Seigneur. Il y a, remarque souvent saint Thomas, des effets qui sont tout à fait révélateurs non seulement de l'existence, mais de la nature de leur cause; ce sont ceux qui sont de même espèce qu'elle; ainsi la fleur du lys ne peut provenir d'une autre plante, et seul le figuier donne des figues. D'autres effets révèlent seulement l'existence de leur cause, mais non pas sa nature, car ils n'ont pas avec elle une similitude spécifique; ainsi les effets de la Cause première sont incapables de nous faire connaître sa nature intime, bien que certains d'entre eux, comme l'existence, la vie, l'intelligence, ne puissent provenir que de l'Être

disposition et prête à tout bien. Mais le pauvre entendement est dans un égarement étrange. On dirait un fou furieux que nul ne peut enchaîner; pour ma part, je suis hors d'état de l'arrêter l'espace d'un *Credo*... Je comprends mieux alors l'immense grâce que le Seigneur m'accorde lorsqu'il enchaîne ce fou dans la contemplation parfaite. Je me demande aussi ce que penseraient les personnes qui me croient bonne si elles me voyaient livrée à de pareilles extravagances... En vérité, j'ai grande pitié de l'âme quand je la vois en si mauvaise compagnie... C'est une souffrance que j'endure souvent. Quelquefois je m'aperçois que le manque de santé y est pour beaucoup. Je suis alors vivement frappée du mal que nous a fait le péché originel, car c'est de là, si je ne me trompe, que vient notre impuissance à jouir d'une manière stable d'un si grand trésor (Dieu présent en nous). Mes propres péchés, sans doute, y contribuent aussi. »

premier, de l'Auteur de la vie et de l'Intelligence première. Enfin il y a des effets qui ne manifestent ni la nature, ni même l'existence de la cause qui les a produits, car ils peuvent être produits par plusieurs causes, par exemple : un certain abattement physique peut provenir soit de l'état de santé sous certaines influences atmosphériques comme le siroco, soit de causes morales comme une tristesse accablante.

Ainsi, parmi les signes de la nuit de l'esprit que nous avons énumérés dans la description de cet état selon saint Jean de la Croix et en parlant de la purification passive des trois vertus théologales, il y en a qui sont caractéristiques, car ils ne peuvent provenir que de cette purification. Mais d'autres ne la révèlent que très imparfaitement; ils ne nous font pas connaître sa nature, ou même ne nous assurent pas de son existence, car ils pourraient provenir d'autres causes.

Nous voudrions donc réunir ici les signes distinctifs de cette épreuve; ceux qui pris ensemble montrent bien qu'une âme passe vraiment par cette purification passive de l'esprit, envoyée par la miséricorde de Dieu pour la préparer à l'union divine.

Il faut d'abord noter que cette purification, qui se fait surtout, nous l'avons vu, par la lumière infuse du don d'intelligence, sous laquelle nous découvrons beaucoup mieux qu'auparavant nos misères et l'infinie grandeur de Dieu, peut être, soit une purification pure et simple, qui dispose à l'union, soit en même temps une purification et une peine due à nos péchés; et, dans ce dernier cas, il y a beaucoup de nuances, depuis l'état qui est *plus une épreuve* qu'un châtiment, jusqu'à celui qui est *plus une peine* qu'une purification immédiatement ordonnée à l'union divine. Il n'est pas rare de trouver ce dernier état à la fin de la vie, chez des personnes qui ne parviendront pas ici-bas à l'union proprement dite, mais qui paraissent

bien faire leur purgatoire, en partie du moins, avant l[a] [...]. Enfin, comme nous l'avons dit, il y a, à un degr[é] [...] plus élevé, des souffrances plus rédemptrices qu[e] purificatrices, qui associent certaines âmes à la vie do[u]loureuse de Jésus, pour le salut des pécheurs.

On peut donner, selon Philippe de la Sainte-Trinité (1), trois signes caractéristiques de la vraie nuit de l'esprit qui est une purification pure et simple ou tout au moins beaucoup plus une épreuve préparatoire à l'union divine qu'un châtiment.

Le premier de ces signes est que *d'une part l'âme n'a pas conscience d'avoir commis récemment de faute notable et que d'autre part elle est passée de l'état de consolation ou suavité spirituelle à une très grande aridité, où elle ne trouve que ténèbres et angoisses*; elle est comme ensevelie dans une sorte de purgatoire ou même d'enfer, à cause des tentations violentes, qui s'élèvent en elle contre les plus hautes vertus.

Si ce signe n'est pas révélateur pour l'âme elle-même, qui se trouve ainsi tourmentée, il l'est pour un directeur éclairé et expérimenté, dont l'âme a besoin en ce moment. Celui-ci doit l'encourager, lui dire que c'est une épreuve envoyée par la divine Miséricorde, pour la conduire au parfait abandon et à une union plus intime avec Dieu. Lorsque en effet Dieu a conduit les âmes jusqu'à la résolution de le servir en toute occasion, il ne les laisse pas longtemps en repos. Il éprouve pour elles une sorte de jalousie, et ne peut souffrir que leur affection s'attache à quoi que ce soit qui n'est pas Lui. Il éloigne d'elle tout ce qui peut les distraire de Lui, même les consolations

(1) Son texte est consciencieusement reproduit *ad litteram*, sur ce point comme sur beaucoup d'autres, par Th. Valgornera, qui a transcrit ailleurs, sur les dons du Saint-Esprit, plusieurs pages de Jean de Saint Thomas. On mettrait aujourd'hui des guillemets, en s'excusant, comme nous devons le faire pour cet article, de donner des citations si longues

divines, et en ce sens on peut dire, avec L. Chardon : « il leur soustrait ses grâces, pour se donner lui-même (1). »

Le deuxième signe est que *l'âme évite depuis longtemps tout péché, soit mortel, soit véniel, pleinement délibéré*, et *qu'elle n'a aucune propension vers les choses extérieures, mais une vue presque continuelle de ses misères et un ardent désir de perfection.* Ce signe doit s'ajouter au précédent, il confirme qu'il n'y a pas eu de faute notable récemment commise qui aurait fait perdre l'état de grâce et l'amitié de Dieu ; car, comme le montre saint Thomas (2), celui qui est privé de la grâce divine et de la charité ne peut éviter longtemps le péché délibéré et il ne tarde pas à manifester de l'attache à la créature et une propension vers les choses du dehors. — L'intention se purifie au milieu des croix. « L'âme fidèle, dit L. Chardon (3), montre bientôt quel est l'amour qui la possède et la fait agir, et comment il se distingue de l'amour qui a son fondement dans la nature... Les cœurs remplis d'une charité désintéressée ne perdent pas dans les plus grandes angoisses la constance et la douce disposition qu'ils ont acquises à l'heure des communications sensibles. Leur intention devient alors droite, pure et parfaite... Ils ordonnent toutes choses à Dieu et font toutes choses pour Lui... L'intention, en cet état, se trouve non seulement établie dans une droiture absolue, mais elle y devient divine, ou déiforme, transformée en Dieu. » Le Père Alexandre Piny, O. P., au XVII[e] siècle, trente-six ans après Louis Chardon, a longuement développé la même doctrine (4).

Le troisième signe est, au milieu de l'aridité profonde

(1) *La Croix de Jésus*, 3[e] entretien, ch. XVI.
(2) I[a] II[ae], q. 109, a. 8, 9, 10.
(3) *Op. cit.*, ibid., ch. XVIII.
(4) Cf. *La plus parfaite des voies intérieures, ou la voie d'abandon* (1683). C'est celle, dit l'auteur, où l'on exerce la plus vive foi (ch. 7), le pur

dont nous avons parlé, *une contemplation presque continuelle de la bonté divine*, contemplation générale et confuse, qui n'exclut pas les tentations contre la foi, mais leur résiste, et *un ardent amour de Dieu*, non senti, qui est précisément la cause de l'affliction qu'éprouve cette âme à la vue du péché. Elle en souffre dans la mesure même où elle aime Dieu, que le péché offense, où elle aime Notre-Seigneur, que le péché a crucifié, où elle aime les âmes, que le péché ravage et fait mourir.

Ce troisième signe, uni aux précédents qu'il confirme, est pour un directeur éclairé une preuve certaine de la véritable nuit de l'esprit, mais celle-ci peut bien exister réellement sans que ses signes soient si manifestes.

« C'est ainsi, dit Louis Chardon (1), que l'âme devient divine ou déiforme. Elle n'a plus de vie que celle de Dieu, plus d'autre connaissance, plus d'autre amour... Cet état lui vient d'une *vue surnaturelle très pure*, qui surpasse tous les sens et même la raison, et où l'âme apprend dans le vide de tout ce qui est sensible, de tout ce que peut atteindre l'esprit, que Dieu est tout et que, par conséquent, tout le reste n'est rien... C'est le sommet de la contemplation, on l'apprend à ses dépens... L'âme est alors réduite à la *parfaite pauvreté d'esprit*, à l'état de pure dépendance, de simple capacité où ne se trouve plus rien de ce qui est humain... Ce sont là les ténèbres où la lumière incréée fait sa demeure et où on la voit plus à découvert... L'homme s'approche plus des perfections inaccessibles de Dieu par son extrême abaissement que par les élévations qui le ravissaient autrefois... On ignore dans cet état ce que c'est que révélation, l'on ne s'inquiète ni de transports, ni d'extases, ni de visions ou apparitions.

amour (ch. 9); c'est la plus propre à la vie d'oraison (ch. 15) et elle convient à toutes sortes de personnes, Dieu y appelle chacun de nous (ch. 19).

(1) *La Croix de Jésus*, 3e entretien, ch. XVIII.

L'âme voit, dans une lumière qui lui est inconnue à elle-même, que tout autre milieu ne fait que représenter Dieu moins parfaitement que cet état de nudité et de dépouillement qui nous rapproche de Lui, dans une plus parfaite pureté (1)...

« C'est ce qui fait croire aux mystiques que, dans cet état, l'entendement ne produit pas d'*acte vital* et qu'il agit *sans images* (et sans idées), bien que ces deux conditions soient nécessaires à la connaissance des voyageurs. Et ainsi, parce qu'il y a dans l'entendement *une suspension de la connaissance qui se fait par voie d'affirmation*; parce que sa manière d'entendre est celle de *la négation, par-delà tout usage des sens, au-dessus même de tout concept affirmatif*; parce que *la lumière divine*, sans laquelle il est impossible d'avoir une connaissance de cette sorte, se communique par manière d'excès..., l'entendement demeure abîmé dans la profondeur de cette sage obscurité et dans le secret de cette savante ignorance (2). » L'attention de toutes les puissances est noyée dans la profondeur de l'amour divin.

On a dit parfois que saint Thomas n'a parlé nulle part de cet état. Louis Chardon cite au contraire, ibid., le commentaire de saint Thomas sur ces paroles de Denys : « Il y a une parfaite connaissance de Dieu, qui s'obtient par ignorance, en vertu d'une incompréhensible union; ceci a lieu lorsque l'âme, quittant toutes choses et s'oubliant elle-même, s'unit aux clartés de la gloire divine et est éclairée par la profondeur de la sagesse insondable (3). » Saint Thomas écrit dans son Commentaire : « Nous connaissons Dieu par ignorance, par une certaine union surnaturelle, dans laquelle l'esprit est éclairé par

(1) *La Croix de Jésus*, 3e entretien, ch. xx.
(2) *Ibid.*, ch. xxi.
(3) *Noms divins*, vii, 3.

la profondeur de la sagesse divine, que nous ne pouvons pénétrer (1). » En d'autres endroits le Docteur Angélique fait allusion à cette connaissance négative et à cette obscurité translumineuse, dont l'Écriture plusieurs fois a parlé (2). En particulier il convient de lire ce qu'il dit sur les paroles de saint Paul, I Tim., VI, 16 : « lucem habitat inaccessibilem, quem nullus hominum vidit (3) ».

* * *

Souvent ces trois signes caractéristiques de la nuit de l'esprit ne sont pas aussi nettement manifestes; l'épreuve spirituelle peut se compliquer de maladie, même de neurasthénie. Il est parfois difficile de distinguer les souffrances non purificatrices de celles qui sont plus pénales que purificatrices, et il est aussi malaisé quelquefois de discerner ces dernières d'autres beaucoup plus élevées qui sont plus rédemptrices que purificatrices, comme il arrive chez certaines âmes, réellement vouées à la réparation. A cause de ces difficultés il importe de ne pas juger quelqu'un sur des actes isolés ou sur une courte période, mais sur l'ensemble de la vie, pour y trouver les signes du véritable amour de Dieu.

(1) *Ibid.*, lect. 4 : « Cognoscimus Deum per ignorantiam per quamdam unitionem ad divina supra naturam mentis... Et sic cognoscens Deum in tali statu cognitionis illuminatur ab ipsa profunditate divinae sapientiae quam perscrutari non possumus. »

(2) II^a II^{ae}, q. 180, a. 5, ad 2.

(3) *In Ep. I ad Tim.*, VI, 16 : « Qualiter ergo Deus habitat lucem inaccessibilem? et in Ps. 96 : *Nubes et caligo in circuitu ejus*, et in libro Exodi 9 : *Moyses accessit ad caliginem, in qua erat Deus.* Respondet Dionysius : Omnis caligo est inaccessibile lumen... Aliquid est invisibile dupliciter. Uno modo propter se, sicut opacum. Alio modo propter excedentiam ejus, sicut sol ab oculo noctuae... et sic Deus nobis quodammodo inaccessibilis est, quem nullus hominum vidit. » Item I^a II^{ae}, q. 112, a. 5, ad 3 : « Objectum vel finis gratiae est nobis ignotum propter sui luminis immensitatem, secundum illud I ad Tim. VI : *Lucem habitat inaccessibilem.* »

Enfin, il faut le noter, entre la nuit des sens et celle de l'esprit, il y a diverses épreuves, ténèbres et angoisses, qui viennent de façon transitoire. L'auteur de l'*Imitation* en parle souvent. Comme le remarque saint Jean de la Croix (1) : « Après ces tempêtes, qui durent quelques heures ou quelques jours, tout rentre dans la paix coutumière. Pour certaines âmes que Dieu ne veut pas élever aussi haut que d'autres, il y a là parfois un état où la purification alterne avec le repos, où obscurité et lumière ne se succèdent que peu à peu selon la parole de David : « *Mittit cristallum suam sicut buccellas* » (Ps. CXLVII, 17) : « Il envoie son cristal (c'est-à-dire sa contemplation) par petites bouchées. » Bien entendu, ces contemplations fragmentaires ne sont jamais aussi intenses que celles de l'horrible Nuit de contemplation... ou Dieu met intentionnellement les âmes qu'il veut conduire jusqu'à l'union divine. »

Ainsi parle saint Jean de la Croix ; c'est la même doctrine qui est exposée soixante ans plus tard par Louis Chardon, et ensuite par Alex. Piny, dans ses belles pages sur l'Abandon à la volonté de Dieu. Pour tous, cette période obscure est en réalité l'entrée dans la lumière ; c'est en elle que le Seigneur exauce la prière que nous disons souvent en récitant les psaumes : « *Da mihi intellectum, et scrutabor legem tuam* (2) », « *Da mihi intellectum, et discam mandata tua* (3) », « *Da mihi intellectum, et vivam* (4) ». C'est la réalisation du souhait de saint Paul aux Colossiens : « Nous ne cessons de prier Dieu pour vous et de demander que vous ayez la pleine connaissance de sa volonté en toute sagesse et intelligence spirituelle, pour vous conduire d'une manière digne du Seigneur et

(1) *Nuit obscure*, l. II, ch. 1.
(2) Ps. CXVIII, 34.
(3) Ps. CXVIII, 73.
(4) Ps. CXVIII, 144.

lui plaire en toutes choses » (1), « pour que vous receviez les richesses de la plénitude de l'intelligence, dans la connaissance du mystère de Dieu, du Christ, en qui sont cachés tous les trésors de la sagesse et de la science : « *instructi in caritate et in omnes divitias plenitudinis intellectus in agnitionem mysterii Dei Patris et Christi Jesu, in quo sunt omnes thesauri sapientiae et scientiae absconditi* (2). »

(1) Coloss., I, 9.
(2) Coloss., II, 2.

SIXIÈME PARTIE

La Vie d'union par Jésus et Marie

CHAPITRE PREMIER

L'Habitation de la sainte Trinité dans l'âme purifiée et l'union transformante qui en résulte

Par manière de synthèse, nous voudrions montrer ici comment la parfaite union à Dieu, à laquelle disposent les purifications passives des sens et de l'esprit, est, dans une âme ainsi purifiée, la suite normale du mystère de l'habitation de la sainte Trinité en tous les justes.

Nous rappellerons premièrement ce mystère tel que l'ont entendu saint Thomas et ses meilleurs commentateurs; en second lieu nous dirons comment parmi les grands docteurs mystiques saint Jean de la Croix en a particulièrement vu les admirables conséquences pour les âmes qui se donnent sans se reprendre à la véritable vie intérieure.

A la suite des grands auteurs spirituels qui l'ont précédé et en précisant leur doctrine, il montre, depuis le Prologue de la *Montée du Carmel* jusqu'aux dernières pages du *Cantique spirituel*, que le chrétien, qui se donne généreusement à la vie intérieure et n'hésite pas à suivre la voie royale de la croix, doit arriver à une union si intime avec la sainte Trinité, en nous présente, qu'elle mérite le nom d'union transformante. Il a vu en celle-ci l'épanouissement *suprême*, et donc rare, mais pourtant *normal*, après la purification passive de l'esprit, des vertus théologales et des dons du Saint-Esprit qui les accompagnent

*
* *

L'Habitation de la Sainte Trinité en nous, centre d'où dérive et où revient toute notre vie spirituelle

La sainte Écriture parle souvent de la présence générale de Dieu en toutes les choses dont il conserve l'existence, mais elle n'est pas moins affirmative, nous l'avons vu plus haut (1), sur la présence spéciale de la sainte Trinité dans les justes. Jésus dit : « Si quelqu'un m'aime, il gardera ma parole, et mon Père l'aimera, et *nous viendrons en lui et nous ferons en lui notre demeure* » (Jean, XIV, 23). Il ne s'agit pas ici de la présence générale de Dieu en toutes les choses qu'il conserve dans l'existence; il s'agit de sa présence dans le juste qui l'aime par-dessus tout et garde sa parole. Ce n'est pas seulement le don créé de la grâce qui lui est accordé, mais, dit Notre-Seigneur, « mon Père et moi viendrons en lui et nous ferons en lui notre demeure ». Trois versets plus loin il est dit au même chapitre de l'Évangile de saint Jean : « *Le Consolateur, l'Esprit-Saint, que mon Père enverra* en mon nom, lui, vous enseignera toutes choses et vous rappellera tout ce que je vous ai dit. » Un peu plus haut, ibid. 15, Jésus avait déjà dit : « Si vous m'aimez, gardez mes commandements. Et moi je prierai le Père et *il vous donnera un autre Consolateur*, pour qu'il *demeure toujours avec vous*, c'est l'Esprit de vérité, que le monde ne peut recevoir... » — Saint Jean dit de même dans sa première Épître : « Personne n'a jamais vu Dieu; mais si nous nous aimons les uns les autres, Dieu demeure en nous et son amour est parfait en nous... Dieu est amour, et celui qui demeure dans l'amour demeure en Dieu, et *Dieu demeure en lui* » (I Jean, IV, 12, 16). C'est la même doctrine qui se trouve souvent affir-

(1) I^re^ Partie, ch. III.

mée par saint Paul, par exemple dans l'Épître aux Romains, v, 5 : « L'espérance ne trompe point, parce que l'amour de Dieu est répandu dans nos cœurs *par l'Esprit-Saint qui nous a été donné.* » — « Ne savez-vous pas que vous êtes un temple de Dieu et que *l'Esprit de Dieu habite en vous*? » (I Cor., III, 16). — « Ne savez-vous pas que *votre corps est le temple du Saint-Esprit qui est en vous*, que vous avez reçu de Dieu, et que vous n'êtes plus à vous-mêmes? » (I Cor., VI, 19.)

Nous avons vu plus haut (I^re^ P., ch. III) comment la théologie donne une certaine intelligence de ce mystère. Il n'est pas inutile d'y revenir; après avoir parlé des purifications passives, nous saisirons mieux le sens et la portée de ce mystère, et nous entreverrons pourquoi dans une âme vraiment purifiée l'union transformante en est la suite normale.

La théologie montre d'abord ce qu'est cette présence spéciale dans les justes parvenus au développement parfait et définitif de la vie de la grâce, c'est-à-dire dans les bienheureux du ciel. Il est certain d'après la Révélation divine qu'au ciel chaque âme bienheureuse est comme un tabernacle vivant et spirituel, où la sainte Trinité réellement présente est connue comme elle se connaît, aimée et glorifiée éternellement. En chacune de ces âmes béatifiées, la grâce consommée, qui est une participation de la nature divine, est le principe d'où dérive la lumière de gloire, qui fait voir immédiatement l'essence divine, mieux encore que nous ne voyons ici-bas les personnes avec qui nous parlons, car ces personnes sont extérieures à nous, tandis que la sainte Trinité vue à découvert est au plus intime de l'âme béatifiée qu'elle conserve dans l'existence et dans la vie divine.

Or la vie de la grâce et de la charité dès ici-bas est la même en son fond que celle du ciel : « Si tu savais le don de Dieu, disait Notre-Seigneur à la Samaritaine, c'est toi

qui m'aurais demandé à boire... et je t'aurais donné de l'eau vive... jaillissant en vie éternelle. » La vie de la grâce est la vie éternelle commencée, car la grâce sanctifiante qui est en nous, lorsqu'elle sera définitivement épanouie, consommée et ne pourra plus se perdre, sera appelée « gloire », et deviendra le principe radical de la vision béatifique; quant à la charité, qui est dans nos cœurs, elle doit durer éternellement. Il y a sans doute deux différences essentielles entre la vie du chrétien ici-bas et au ciel, c'est qu'ici-bas nous n'atteignons Dieu que dans l'obscurité de la foi et nous pouvons le perdre, tandis qu'au ciel nous l'atteindrons dans la clarté de la vision et le posséderons de façon inamissible. Mais, malgré ces deux différences, c'est bien la même vie en son fond, la grâce est le germe de la gloire, *semen gloriae*, comme c'est la même vie au fond qui dort dans le gland et s'épanouit dans le chêne vigoureux qui procède de lui, comme c'est la même vie raisonnable qui sommeille encore dans l'enfant et qui apparaît dans l'homme fait.

Si donc la sainte Trinité est présente en l'âme des bienheureux, où elle est vue sans aucun voile, n'est-il pas manifeste qu'elle doit déjà habiter dans le juste ici-bas en l'obscurité de la foi? Ainsi s'éclaire comme d'en haut la parole de saint Paul : « *La charité de Dieu a été répandue en vous par l'Esprit-Saint, qui vous a été donné* » (Rom., v, 5). Nous saisissons mieux le sens et la portée des mots de Notre-Seigneur : « *Si quelqu'un m'aime..., mon Père et moi nous viendrons en lui et nous y ferons notre demeure.* »

*
* *

La théologie précise encore ce qu'est cette mystérieuse présence.

Ce n'est pas une simple présence par représentation de Dieu en nous. Un philosophe qui n'est pas en état de

grâce peut spéculer sur Dieu et ses attributs, et, d'après la Révélation, la sainte Trinité n'habite pas en lui. — Bien plus, un chrétien, qui se trouve en état de péché mortel, mais conserve la foi infuse et l'espérance, pense surnaturellement à Dieu, il a même quelques actes inefficaces d'amour de Dieu, et pourtant d'après l'Écriture la sainte Trinité n'habite pas en lui. Elle est connue par lui comme un *objet distant* qu'il se représente, de façon très imparfaite, mais qui n'est *pas réellement en lui comme objet*. Dieu n'est en lui réellement que comme *cause* conservatrice.

Dans toute âme juste, la présence *spéciale* de Dieu, auteur de la grâce, est à la fois RÉELLE, OBJECTIVE ET AFFECTIVE; c'est celle d'un OBJET de connaissance et d'amour non pas lointain mais RÉELLEMENT PRÉSENT en nous et COMME EXPÉRIMENTALEMENT CONNAISSABLE, dit saint Thomas (1).

Dans les êtres inférieurs à nous, Dieu n'est réellement présent que comme cause conservatrice, et non pas comme objet de connaissance et d'amour. Pour le chrétien en état de péché mortel, il est comme un objet pour ainsi dire distant de foi et d'espérance. Dans le juste il habite réellement comme objet présent, qui peut être quasi expérimen-

(1) Cf. I^a, dist. 14, q. 2, ad 3 : « *Non qualiscumque cognitio* sufficit ad rationem *missionis*, sed solum illa quae accipitur ex aliquo dono appropriato personae, per quod efficitur in nobis *conjunctio* ad Deum, secundum modum proprium illius personae, scilicet per amorem, quando Spiritus Sanctus datur, *unde cognitio ista est quasi experimentalis.* »

Ibid., ad 2^um : « In processione Spiritus... prout claudit in se *dationem Spiritus Sancti* non sufficit, quod sit nova relatio qualiscumque est creaturae ad Deum, sed oportet quod referatur ad ipsum sicut ad *habitum*; quia quod *datur* alicui *habetur* aliquo modo ab illo. Persona autem divina non potest *haberi* a nobis nisi, vel ad fructum perfectum, et sic habetur *per donum gloriae*, aut secundum fructum imperfectum, et sic habetur *per donum gratiae gratum facientis*, vel potius sicut id per quod *fruibili conjungimur*, in quantum ipsae personae divinae quadam sui sigillatione in animabus nostris relinquunt quaedam dona, quibus formaliter fruimur, scilicet amore et sapientia, propter quod Spiritus Sanctus dicitur esse pignus haereditatis nostrae. »

talement connu, aimé et imparfaitement possédé, et il se fait parfois sentir en nous comme la vie de notre vie (1).

C'est ainsi que saint Thomas avec beaucoup d'autres Docteurs de l'Église a compris ce point si consolant de la doctrine révélée. Les trois personnes divines sont en nous réellement et substantiellement comme cause conservatrice de notre vie naturelle et de notre vie surnaturelle, et de plus elles y sont comme objet d'une connaissance aimante *quasi expérimentale*, bien mystérieuse, mais très réelle, affirmée non seulement par les plus grands théologiens mais par la Révélation elle-même.

C'est d'elle que parle saint Paul aux Rom., VIII, 15 : « *Vous n'avez point reçu un Esprit de servitude pour être encore dans la crainte, mais vous avez reçu un Esprit d'adoption, en qui nous crions : Abba! Père! Cet esprit lui-même rend témoignage à notre esprit que nous sommes enfants de Dieu.* » Il nous rend ce témoignage, dit saint Thomas dans le commentaire de cette Épître, par l'amour filial surnaturel qu'il produit en nous et que nous connaissons expérimentalement, bien qu'il soit difficile de le discerner d'un élan naturel d'amour plus ou moins sentimental qui parfois lui ressemble.

Notre-Seigneur avait dit lui-même en saint Jean, XIV, 17 : « *L'Esprit de vérité, que le monde ne peut recevoir, parce qu'il ne le voit point et ne le connaît point..., vous le connaissez, parce qu'il demeure au milieu de vous; et*

(1) I^a, q. 43, a. 3 : « Divinae personae convenit *mitti*, secundum quod *novo modo existit in aliquo* : *dari* autem secundum quod *habetur* ab aliquo; neutrum autem horum est, nisi secundum gratiam gratum facientem. Est enim *communis modus*, quo Deus est in omnibus rebus per essentiam, potentiam et praesentiam, *sicut causa* in effectibus participantibus bonitatem ipsius. Super istum modum autem communem, est unus *specialis*, qui convenit naturae rationali, in qua Deus dicitur esse, *sicut cognitum in cognoscente et amatum in amante*. Et quia cognoscendo et amando, creatura rationalis sua operatione attingit ad ipsum Deum, secundum istum specialem modum Deus non solum dicitur esse in creatura rationali, sed etiam habitare in ea, sicut in templo. »

il sera en vous. » — Saint Jean dit aussi à ses disciples : « *son onction vous enseigne sur toutes choses* » — « unctio ejus docet vos de omnibus » (I Joan., II, 27). — On lit enfin dans l'Apocalypse, II, 17 : « *A celui qui vaincra, je donnerai de la manne cachée* (une nourriture spirituelle)... *et un nom nouveau que personne ne connaît, si ce n'est celui qui le reçoit.* »

L'Écriture parle manifestement en ces textes d'une connaissance quasi expérimentale de Dieu présent en nous. Elle seule, selon saint Thomas, permet d'expliquer comment Dieu, déjà présent en toute chose comme cause conservatrice, devient *réellement* présent d'une *manière nouvelle* et *spéciale* dans le juste comme *objet connaissable, connu* et *aimé.* La grâce sanctifiante, la charité et le don de sagesse nous rendent capables de *posséder* le Père, le Fils et le Saint-Esprit, et *de jouir* d'eux saintement dans l'obscurité de la foi, avant de les voir face à face dans l'éternité (1).

D'après la Révélation, il faut qu'il en soit ainsi.

Si en effet le Saint-Esprit nous a été « *donné* », nous l'avons *reçu* et en un sens nous le *possédons* et pouvons jouir saintement de lui. De même le Père et le Fils sont « *venus* » à nous, avec la grâce et la charité pour y « *faire leur demeure* ». Ainsi parle la Révélation divine elle-même, dont nous saisissons mieux maintenant le sens et la portée.

Si donc par impossible Dieu n'était pas déjà réellement présent dans le juste, comme cause conservatrice de son être naturel, il deviendrait *réellement présent* en lui, comme cause productrice et conservatrice de la grâce et de la charité, et par suite comme objet de connaissance

(1) Cf. S. Thomas, I^a, q. 43, a. 3, ad 1 : « Per donum gratiae gratum facientis perficitur creatura rationalis, ad hoc quod libere non solum ipso dono creato utatur, sed *ut ipsa divina persona fruatur.* »

quasi expérimentale et d'amour surnaturel d'amitié (1).

***

Cette connaissance aimante et quasi expérimentale de Dieu procède, dit saint Thomas, du *don de sagesse*, le plus élevé des dons du Saint-Esprit, celui qui nous fait juger *expérimentalement* de tout par rapport à Dieu auteur du salut, et fin dernière. Tandis que la sagesse théologique, qui est acquise par l'étude, juge de tout par rapport à Dieu, selon un raisonnement fondé sur la Révélation reçue par la foi; le don de sagessse nous fait juger des choses divines par une certaine *connaturalité* avec ces choses, par une sorte de *sympathie surnaturelle* fondée sur la charité (2), et *par l'inspiration du Saint-Esprit* qui se sert de cette sympathie suscitée par lui pour se faire sentir à nous (3). Le Maître intérieur nous fait en quelque sorte goûter les mystères du salut, en nous montrant combien, malgré leur obscurité, ils sont conformes à nos aspirations les plus hautes. Il nous fait même pressentir que

(1) Nous avons montré plus haut (I^e^ P., ch. III) comment cette doctrine de saint Thomas est supérieure à l'opinion de Vasquez et à celle toute contraire de Suarez.

(2) II^a^ II^ae^, q. 45, a. 2 : « Rectitudo judicii potest contingere dupliciter. Uno modo secundum perfectum usum rationis. Alio modo propter *connaturalitatem* quamdam ad ea, de quibus jam est judicandum... Sic ergo circa res divinas ex rationis inquisitione rectum judicium habere pertinet ad sapientiam, quae est virtus intellectualis; sed *rectum judicium habere de eis secundum quamdam connaturalitatem ad ipsas pertinet ad sapientiam, secundum quod donum est Spiritus Sancti*... Hujusmodi autem compassio sive connaturalitas ad res divinas fit per caritatem, quae quidem unit nos Deo, secundum illud I ad Cor., VI, 17 : Qui adhaeret Deo, unus spiritus est. »

(3) II^a^ II^ae^, q. 45, a. 1 : « Hujusmodi judicium consequitur homo per Spiritum Sanctum, secundum illud I ad Cor., II, 15 : *Spiritualis judicat omnia*; quia sicut ibidem dicitur v. 10, *Spiritus omnia scrutatur etiam profunda Dei.* » — I^a^ II^ae^, q. 68, a. 1 : « Secundum dona, homo disponitur ut efficiatur prompte mobilis ab inspiratione divina. »

ce qu'il y a de plus obscur en eux est ce qu'il y a de plus divin, car cette obscurité n'est pas celle de l'absurde ou de l'incohérence, mais celle d'une trop grande lumière pour nos faibles yeux. Entre cette obscurité translumineuse et notre charité infuse s'établit, sous l'inspiration du Saint-Esprit, une sympathie actuelle spéciale, vive et profonde, qui devient le principe d'une connaissance vécue très supérieure au raisonnement. Ainsi nous pouvons en quelque sorte goûter le mystère de l'habitation de la sainte Trinité lorsqu'il nous apparaît pleinement conforme aux aspirations de notre charité que Dieu lui-même suscite ou réveille actuellement en nous.

Si mystérieuse que soit cette connaissance, nous lui trouvons des analogies dans l'ordre naturel. Un cœur pur, dit saint Thomas, connaît comme d'instinct ce qui est pur avant même d'en être instruit. Un fils aimant, sans avoir besoin d'études psychologiques, connaît vraiment sur quelques indices les sentiments profonds du cœur de sa mère, et elle-même connaît mieux encore par une sympathie profonde, beaucoup plus que par le raisonnement, le cœur de son fils.

Il y a une analogie plus frappante, bien mise en relief par Jean de Saint-Thomas : Déjà dans l'ordre naturel, *notre âme spirituelle,* sans se voir comme elle se verra lorsqu'elle sera séparée du corps, *se connaît expérimentalement* dans les actes d'intelligence et de volonté dont elle est le principe (1). Aucun raisonnement ici n'est néces-

(1) Cf. Jean de Saint-Thomas, in I^m^, q. 43, a. 3, et Gardeil, O. P., *La structure de l'âme et l'expérience mystique*, t. II, p. 172-179. — Il ne faut cependant pas oublier que pour saint Thomas l'âme même séparée de son corps et l'ange ne se connaissent pas expérimentalement sans former un *verbe intérieur,* car l'âme et l'ange sont de soi intelligibles en acte, mais non pas de soi actuellement connus. Dieu seul est acte pur dans l'ordre de l'intelligibilité et de l'être. Cf. par exemple *C. Gentes,* l. IV, c. xi. - Du reste, en disant ce verbe intérieur, l'âme est image de la sainte Trinité : I^a^, q. 93, a. 7, 8. — Nous regrettons de ne pas trouver ce

saire (1). Ainsi, en un sens, mais de façon très mystérieuse, il est *donné* au juste par l'inspiration du Saint-Esprit de connaître comme expérimentalement Dieu, dans les actes surnaturels de confiance et d'amour filial, dont il est en nous le principe. Cette connaissance du don de sagesse est très supérieure au raisonnement. Dieu, auteur de la grâce et du salut, est ainsi plus intime à nous que nous-mêmes, puisqu'il nous *inspire* les actes les plus profonds, auxquels de nous-mêmes nous ne saurions nous porter; et c'est ainsi qu'il se fait en quelque sorte sentir à nous comme la vie de notre vie (2).

Rappelons que saint Thomas parle ici de connaissance non pas proprement expérimentale, mais *quasi* expérimentale. — Pourquoi? — Elle est en un sens *expérimentale,* car elle porte sur un objet non pas distant, mais réellement présent, et atteint sans raisonnement. Cependant elle n'est que *quasi* expérimentale, nous l'avons dit plus haut (3) : 1° parce qu'elle n'atteint pas Dieu de façon absolument immédiate, comme il arrive dans la vision béatifique, mais dans l'acte d'amour filial qu'il produit en

point de doctrine assez mis en relief dans le beau livre du P. Gardeil que nous venons de citer, où il a approfondi tant d'autres aspects de la doctrine de saint Thomas.

(1) De même notre intelligence *sans raisonnement* appréhende ou saisit confusément l'être substantiel et intelligible des choses sensibles, à l'instant où notre vue saisit leur couleur, où notre toucher atteint leur résistance. C'est pourquoi Aristote dit que la *substance* de ces choses, qui comme telle n'est pas sensible, est un *sensible per accidens,* car elle est immédiatement saisie par notre intelligence, sans raisonnement, à la présentation des choses sensibles. Ainsi quand je vois la couleur d'un visage vivant, mon intelligence perçoit aussitôt *sa vie.* Cf. *De Anima,* l. II, lect. 13 de saint Thomas. Ainsi par la conscience nous saisissons immédiatement *notre* acte individuel d'intelligence ou de volonté, comme *nôtre,* comme acte de notre âme et de notre personne, cela sans raisonnement. « *Homo percipit se intelligere* ». I^a, q. 87, a. 1.

(2) En termes d'école nous dirions : « Actus amoris filialis est simul *id quod* cognoscitur et *id quo* cognoscitur absque discursu Deus habitans et vivificans. »

(3) Cf. supra, I^re Partie, ch. III.

nous, et 2° parce que nous ne pouvons discerner avec une absolue certitude ces actes surnaturels d'amour des élans naturels du cœur qui leur ressemblent. Aussi ne pouvons-nous avoir sans révélation spéciale la certitude absolue d'être en état de grâce (1).

Tel est l'enseignement de la théologie, en particulier de saint Thomas, sur l'habitation de la sainte Trinité en nous. Cette habitation est permanente tant que dure l'état de grâce. Souvent, par exemple pendant le sommeil, l'union du juste avec Dieu est seulement *habituelle*, c'est-à-dire à l'état de disposition ou d'habitude, comme les vertus théologales lorsqu'elles ne s'exercent pas; parfois au contraire il y a *union actuelle* à Dieu par l'exercice des vertus théologales et des dons qui les accompagnent.

*
* *

Quelle intime union doit résulter de l'Habitation de la sainte Trinité dans l'âme vraiment purifiée?

Les lois supérieures de l'ordre de la grâce.

C'est sur le dogme de l'Habitation de la sainte Trinité dans les justes que les grands Docteurs mystiques, en particulier saint Jean de la Croix, ont bâti leur œuvre. Le mérite de l'auteur de la *Nuit obscure* est d'avoir admirablement montré comment *l'union actuelle initiale*, que connaissent tous les justes à certains moments, doit normalement devenir de plus en plus *intime*, *profonde*, *fréquente* et *presque continuelle* dans la véritable voie unitive, qui est ici-bas le sommet de la vie intérieure, sommet bien rarement atteint, mais pourtant *normal* après la purification passive de l'esprit, sommet qui est chez les saints le prélude ordinaire de la vie de l'éternité. Saint

(1) Cf. I^a II^ae, q. 112, a. 5.

Jean de la Croix l'a annoncé au début de ses œuvres et il le redit à la fin (1).

*
* *

Jetons un coup d'œil sur le chemin parcouru.

Le voyage décrit par le saint est une ascension, celle du sommet de la perfection; le juste monte progressivement vers la paix de l'union divine par une lutte généreuse contre tout ce qu'il y a de déréglé et de troublant en lui.

Dieu, auteur de la grâce, dès le début habite au centre de l'âme, comme en un sanctuaire intérieur; mais l'âme trop extériorisée ne pénètre pas en ce fond d'elle-même qui lui reste caché. Le Saint-Esprit lui inspire de temps en temps quelque pensée et quelque élan du cœur; mais il parle bas comme l'ami à son ami, et souvent sa voix n'est pas entendue à cause du tumulte des passions, des affections trop naturelles, des susceptibilités froissées, des

(1) Déjà dans la *Montée du Carmel*, l. II, ch. IV, il a écrit : « Il faut savoir qu'en toute âme, même dans le plus grand pécheur, Dieu réside et demeure substantiellement. Cette sorte d'union est toujours *un fait entre Dieu et toutes les créatures. Elle leur conserve l'être*, et si cette union venait à leur faire défaut, elles seraient aussitôt annihilées. Quand nous parlons de l'union de l'âme avec Dieu, nous ne considérons pas cette union substantielle commune à tout être créé, mais nous avons en vue *la transformation de l'âme en Dieu par amour*. Celle-là n'est pas un fait général; elle existe seulement quand s'établit une *ressemblance d'amour*, d'où son nom d'union de ressemblance... Elle est surnaturelle et se produit quand la volonté de l'âme se conforme à celle de Dieu, en se dépouillant de tout ce qui déplaît au Seigneur. Pour cela elle ne doit pas seulement s'abstenir d'actes volontaires imparfaits, mais elle doit détruire en elle les dispositions habituelles acquises d'où procèdent ces actes... Plus l'amour de Dieu est grand en nous, plus aussi l'union est intime, et cela signifie que par la conformité de notre volonté avec celle de Dieu l'union est plus ou moins parfaite. Dans la volonté, conforme en sa totalité, se réalise en sa totalité l'union et la transformation surnaturelle en Dieu... Si la vitre est absolument pure, la lumière la pénètre si bien qu'elle semble devenue lumière. De même l'âme, lorsqu'elle est purifiée, reçoit de plus en plus la lumière de Dieu et paraît être transformée en Dieu » par la grâce qui la pénètre entièrement et qui est une participation de la nature divine.

recherches secrètes de l'orgueil. Il faut faire le silence intérieur pour entendre cette voix de l'Esprit, il faut mériter que ses inspirations deviennent moins latentes, plus manifestes, plus lumineuses, fréquentes et pressantes.

La mortification extérieure du corps et des sens fait peu à peu taire les passions désordonnées et violentes. C'est le commencement de l'ascension par la voie étroite de l'abnégation. Comme le rapporte saint Luc, IX, 23 : « Jésus, s'adressant à tous, disait : « Si quelqu'un veut me suivre, qu'il se renonce lui-même, qu'il porte sa croix chaque jour et me suive. » C'est la voie royale de la croix, dont parle souvent l'*Imitation de Jésus-Christ*; elle n'est pas chose de soi extraordinaire comme les visions prophétiques et les miracles; c'est la voie que tous devraient suivre pour aller au ciel, surtout pour y arriver sans passer par le purgatoire; mais en réalité rares sont ceux qui la suivent vraiment.

Le Seigneur pour nous encourager sur ce chemin difficile nous accorde *des grâces sensibles* qui facilitent notre marche en avant, mais au bout de quelque temps on court risque de s'y attacher comme à une fin, alors qu'elles ne sont qu'un moyen. Et pour que ces consolations sensibles ne deviennent pas un obstacle, le Seigneur nous les enlève, il nous sèvre, et nous fait sentir le vide des choses créées, des honneurs, des situations, de toute amitié trop humaine; nous commençons à voir comme expérimentalement la vérité de la parole de l'Écriture : « *Vanité des vanités, tout est vanité* », *hormis aimer Dieu et le servir. C'est un commencement de contemplation infuse.*

Au même moment le Seigneur permet des tentations contre la chasteté et la patience, contre les vertus qui ont leur siège dans la sensibilité; nous sommes obligés à une réaction énergique, qui fait beaucoup grandir ces vertus. Peu à peu la sensibilité est purifiée, soumise à l'esprit, et cesse de plus en plus d'être un obstacle à l'union divine.

Mais l'esprit lui-même demande à être purifié; il entend la lettre des mystères révélés, il faut qu'il en saisisse l'*esprit* et qu'il en vive. Il s'arrête trop aux symboles, aux figures, ou encore à ses propres constructions, à ses raisonnements, à ses interprétations trop humaines, trop courtes, trop matérielles de la parole divine. Il faudrait entrer davantage dans la hauteur des mystères de l'Incarnation, de la Rédemption, de l'Eucharistie, de la grâce, de la sainte Trinité. Il faudrait en vivre véritablement, puisqu'ils doivent être la nourriture de notre âme, comme le pain est celle du corps.

Pour cela il faut une purification de l'esprit. Elle s'opère, nous a dit saint Jean de la Croix, par une lumière infuse, celle du don d'intelligence, qui nous fait *pénétrer* le sens profond des mystères du salut, qui nous fait atteindre sous la lettre leur esprit, le grand sens de l'Incarnation rédemptrice, qui nous fait elle-même mieux saisir l'infinie Miséricorde et l'infinie Justice.

Nous commençons à connaître comme expérimentalement la valeur sans limites du sacrifice de la Croix, celle d'une messe, le prix de la vie cachée et des croix envoyées par le Seigneur, l'immense malheur des âmes qui se perdent, et par opposition le bonheur du retour à Dieu.

Dans cette purification de l'esprit les mystères apparaissent dans toute leur élévation et par suite *dans toute leur obscurité*, surtout le mystère impénétrable de la prédestination; mais nous pressentons que cette obscurité n'est pas celle de l'inintelligible, mais celle d'une trop grande lumière qui nous éblouit.

Assez souvent surgissent alors des tentations contre la foi : Est-ce possible que Dieu ait aimé le monde jusqu'à lui donner son propre Fils, et que le monde le comprenne si peu? Est-ce possible qu'il y ait après cette vie une éternité de bonheur ou une perte irrémédiable? Surgissent aussi des tentations contre l'espérance, à la vue de notre

propre misère, tentations telles qu'il faut alors espérer contre toute espérance. Dans ce dur travail les vertus de foi et d'espérance sont parfois décuplées, car de plus en plus on croit pour le pur et unique motif que Dieu a révélé ces mystères inaccessibles à la raison, et l'on espère uniquement en son secours, sans aucun alliage, sans aucun appui sur les secours humains. De même par la purification de la charité, on arrive à aimer Dieu uniquement pour lui-même, et non pas pour les consolations sensibles ou spirituelles qui peuvent venir de lui ; on continue dans la sécheresse à l'aimer aussi généreusement que dans la jubilation ; et de même on aime le prochain alors qu'il ne nous en manifesterait aucune reconnaissance, pour le pur motif qu'il est aimé de Dieu, et que cela doit nous plaire en lui qui plaît au Seigneur. On comprend vraiment la parole de Jésus : « Aimez-vous les uns les autres, comme je vous ai aimés ; c'est à ce *signe* que tous reconnaîtront que vous êtes mes disciples » (Jean, XIII, 34).

C'est là vraiment l'accomplissement parfait du précepte de l'amour de Dieu et du prochain en Dieu ; c'est la perfection de la charité, qui, selon saint Augustin et saint Thomas, tombe sous le précepte suprême non pas comme matière ou chose à réaliser immédiatement, mais comme la fin vers laquelle tous les chrétiens doivent tendre, chacun selon sa condition.

Alors on entre dans ce *centre de l'âme*, dans ce sanctuaire intérieur où la sainte Trinité habite depuis notre baptême, si nous sommes restés en état de grâce. A l'union simplement habituelle succède maintenant une union *actuelle* profonde *presque continuelle*.

*
* *

Après ce bref résumé de ce qui précède, nous pouvons

mieux répondre maintenant à une question importante posée plus haut (p. 590 sq.) : Y a-t-il dans ces douloureuses purifications passives une *loi supérieure* de l'ordre de la grâce?

On a parfois affirmé qu'elles ne correspondent pas à une *loi universelle*, mais qu'elles sont seulement un *cas particulier*, provenant de certaines conditions de vie, comme celles de la vie cloîtrée et d'un tempérament à prédominance de sensibilité.

Tel n'est pas le jugement de saint Jean de la Croix, ni, croyons-nous, celui des plus grands maîtres de la vie spirituelle. Sans doute, nous l'avons déjà dit, ces épreuves n'ont pas toujours le caractère aigu, décrit par un Tauler ou un saint Jean de la Croix, qui nous les montrent dans toute leur profondeur chez des âmes contemplatives appelées à arriver très haut et dont beaucoup sont des âmes réparatrices. Sans doute chez les personnes vouées à l'apostolat, ces croix intérieures, même si elles existent, se remarquent moins, car elles sont mêlées aux difficultés de la vie apostolique. Mais d'une façon ou d'une autre ne faut-il pas passer par ce creuset purificateur, où grandit beaucoup, avec l'humilité et la patience, la charité fraternelle, qui est le grand signe de l'amour de Dieu?

Nous concédons que ce n'est pas une loi universelle pour arriver à une *certaine union* à Dieu, *encore bien imparfaite*, qui commence avec la purification passive des sens, bien avant celle de l'esprit.

Mais cette dernière n'est pas seulement nécessaire aux tempéraments à prédominance de sensibilité, elle l'est aussi, puisqu'il s'agit précisément de l'esprit, aux esprits trop raisonneurs qui s'arrêtent trop à la lettre des mystères surnaturels et n'en pénètrent pas assez l'esprit, à ceux surtout qui ne pénètrent pas le mystère de la Croix.

Et donc la question est de savoir si cette purification passive de l'esprit est *nécessaire*, non pas pour arriver à

une vie unitive amoindrie, mais pour parvenir à *l'union transformante*, dont nous avons à parler, vrai prélude, *fort élevé* et par suite rare, mais *normal* pourtant chez les saints, de la vision béatifique. Il ne s'agit pas d'une *loi universelle* au sens de *commune*, fréquemment appliquée, mais d'une *loi supérieure*, relative à un sommet rarement atteint, mais pourtant normal, comme prélude de la vie du ciel.

La question est de savoir si, pour arriver à ce sommet, il ne faut pas une douloureuse purification analogue à ce qu'est le purgatoire après la mort. Saint Thomas n'a pas traité *ex professo* du progrès, ni du plein développement des vertus théologales et des dons, comme il a traité de leur nature et de leurs propriétés; mais ce qu'il a dit de l'amour des ennemis, des degrés de l'humilité, des tribulations des saints dans ses commentaires sur Job, Isaïe, Jérémie, sur les Psaumes, sur les Épîtres de saint Paul, ce qu'il enseigne sur les très grandes souffrances du purgatoire (IV, d. 21, q. 1), ce que nous savons de sa propre vie intérieure la plus intime, montre qu'il n'est pas loin de ce que diront sainte Catherine de Sienne (1), Tauler et saint Jean de la Croix.

*
* *

L'union transformante selon saint Jean de la Croix

Il la décrit comme *l'état de perfection spirituelle*, plein épanouissement de la grâce des vertus et des dons (2).

(1) Cf. *Dialogue*, La Providence de la Miséricorde, ch. XI (145) : De la providence de Dieu vis-à-vis de ceux qui sont dans la charité parfaite : « Pour que votre fruit soit plus abondant et plus savoureux, je vous laboure par de nombreuses tribulations, les affronts, les injures, les outrages, les mépris, les reproches... La tribulation est le signe démonstratif qui fait juger de la perfection ou de l'imperfection de la charité dans une âme... »

(2) Cf. P. Gabriel de Sainte-Madeleine, C. D., *L'union transformante selon saint Jean de la Croix, Vie Spirituelle*, mars 1927, p. 87 sq.

« La vie spirituelle parfaite, dit-il, est la possession de Dieu par l'union d'amour (1). » — « L'union transformante est l'état parfait de la vie spirituelle (2). »

Dans le *Cantique spirituel* (3), parlant des celliers intérieurs, il écrit : « Nous pouvons dire que ces celliers sont au nombre de sept et *on les occupe tous quand on possède parfaitement les dons du Saint-Esprit* de la manière dont l'âme est capable ici-bas de les recevoir... Il faut savoir que beaucoup d'âmes arrivent et entrent dans le premier cellier, chacune d'après la perfection de l'amour qu'elle possède, mais il en est peu qui atteignent en cette vie le dernier cellier, plus intérieur; car là est déjà réalisée l'union parfaite avec Dieu que l'on nomme mariage spirituel. »

C'est dire que lorsque l'âme possède parfaitement le don de sagesse, le plus élevé des sept dons reçus au baptême avec la grâce sanctifiante, elle est arrivée au sanctuaire intérieur où habite en elle la sainte Trinité, et l'union à Dieu n'est plus seulement habituelle, mais actuelle, et en quelque sorte transformante. L'âme est déifiée en recevant la parfaite participation de la nature divine.

La raison en est donnée par saint Jean de la Croix dans un principe qu'il énonce dans *la Montée*, l. II, c. 27 : « Plus l'âme est pure et dépouillée dans sa foi vive et parfaite, plus elle possède de charité infuse par Dieu; et plus elle a de charité, plus l'Esprit-Saint l'illumine et lui communique ses dons, de sorte que la charité est la cause et le moyen de cette communication. » — Item *Cantique spir.*, str. 30.

Saint Thomas dit de même que les sept dons sont connexes avec la charité; par suite, comme les vertus infuses, ils grandissent avec elle, comme les parties d'un même

(1) *Vive flamme*, str. 2, édit. critiq. esp. du P. Gerardo, 1912, II, p. 426.
(2) *Ibid.*, p. 427. — (3) *Cantiq. spir.*, str. 26, t. II, p. 297.

organisme, ou « comme les cinq doigts de la main » (I[a] II[ae], q. 68, a. 5, et q. 66, a. 2).

Saint Jean de la Croix dit encore dans *Vive Flamme*, str. II, verset 6 : « Finalement tous les mouvements et opérations et inclinations que l'âme recevait jadis du principe et de la force de sa vie naturelle sont en cette union transformés en mouvements divins, morts à l'amour-propre et vivant en Dieu. Car l'âme, devenue vraie fille de Dieu, est comme animée tout entière par l'Esprit-Saint, comme l'enseigne saint Paul quand il dit : « Tous ceux qui sont conduits par l'Esprit de Dieu sont fils de Dieu » (Rom., VIII, 14).

De même *Vive Flamme*, 1[re] str., verset 3 : « La pierre est de plus en plus attirée par le centre de la terre..., si elle atteint ce point, nous pourrons dire qu'elle a atteint son centre le plus profond (1). Or le centre de l'âme c'est Dieu; si elle l'atteint selon son être et selon toute la force de son opération et inclination, l'âme aura trouvé son centre le plus profond en Dieu;... elle le connaîtra, l'aimera et jouira pleinement de Lui... Aussi longtemps que ce degré ne sera pas atteint..., elle tendra toujours à une union plus parfaite... Si elle parvient au dernier degré, l'amour divin l'aura blessée dans son centre le plus profond, et ce sera pour l'âme la transformation, l'illumination de tout son être, puissance et vertu, selon sa capacité de réception, à tel point qu'elle paraisse devenue Dieu. Il en est d'elle alors comme d'un cristal extrêmement pur et transparent que frappe la lumière : plus les rayons sont intenses, plus le cristal en les recevant les concentre en lui, plus il brille, et il arrivera, si la lumière reçue est surabondante, que le cristal lui-même se confondra avec elle; on ne le discernera plus des rayons, car il absorbera

(1) Le *fond de l'âme* est aussi appelé *cime de l'âme*, par rapport aux choses sensibles, suivant qu'on les considère soit comme extérieures, soit comme inférieures.

de leur clarté tout ce qu'il peut contenir, et il paraîtra devenu lumière. »

« A mon avis, lisons-nous dans le *Cantique spirituel*, str. 22, l'âme ne peut jamais être mise en possession de cet état sans se trouver en même temps confirmée en grâce. » Il y a là une certaine participation de l'impeccabilité des bienheureux, complétée par une protection spéciale de Dieu (1).

— y a parsi,o en ,cet état, des *touches divines* si profondes qu'elles sont, disent les mystiques, « imprimées en la substance même de l'âme ». Que faut-il entendre par là selon les principes de la théologie tels que les a compris saint Thomas?

Comme nous l'avons expliqué ailleurs (2), Dieu conserve la substance même de l'âme dans l'existence par une action qui s'identifie avec l'essence divine, et qui est la création continuée (3). Il y a là un contact non pas quantitatif et spatial, mais supraspatial, spirituel et absolument immédiat de l'essence divine avec la substance de notre âme. Par ce contact Dieu opère *immédiatement* sur la substance de l'âme, tandis qu'elle-même ne peut immédiatement opérer sur soi; elle ne peut en effet agir que par ses facultés, connaître que par son intelligence, aimer et vouloir que par sa volonté (4).

De plus, Dieu, auteur du salut, produit et conserve *en l'essence même de l'âme la grâce sanctifiante*, d'où dérivent les vertus infuses et les dons dans les facultés (5). Il meut aussi ces facultés soit en leur proposant un objet, soit en les appliquant à l'exercice de leurs actes et cela *ab intus*, du dedans (6). La touche divine dont nous parlons est une motion surnaturelle de ce genre, mais des plus

(1) Cf. Salmanticenses, *de Gratia*, q. 110, disp. III, dub. XI, n° 259.
(2) *Perfection chrétienne et contemplation*, t. II, p. 560.
(3) I^a, q. 8, a. 1, 2, 3. — (4) I^a, q. 54, a. 1, 2, 3; q. 77, a. 1, 2.
(5) I^a II^ae, q. 110, a. 3 et 4. — (6) I^a II^ae, q. 9, a. 4; q. 10, a. 4.

profondes; elle s'exerce sur le fond même de la volonté et de l'intellect, là où ces facultés s'enracinent dans la substance de l'âme, d'où elles dimanent (1). Dieu plus intime à l'âme qu'elle-même, en tant qu'il lui conserve l'existence, meut du dedans le fond de ses facultés par un contact spirituel, qui, malgré l'obscurité de la foi, se révèle comme divin.

Est-ce à dire que l'âme purifiée connaît d'une façon absolument immédiate sa propre substance et la grâce sanctifiante qui est en elle? — Non, l'âme n'est pas immédiatement opérative, sans le concours de ses facultés. Mais elle se connaît maintenant par le fond de ses facultés surnaturalisées; sous la lumière infuse de la foi et du don de sagesse elle a une connaissance quasi expérimentale de la grâce sanctifiante qui est en elle, *par l'effet d'amour*

(1) Cf. Louis de Blois, *Institutio spiritualis*, c. 12, où il est dit que le fond de l'âme, dont parlent la plupart des grands mystiques à propos de l'union transformante, est l'origine des facultés supérieures, « virium illarum est origo ». — Louis de Blois dit, *ibid.* en résumant Tauler : « C'est alors que, tournée tout entière vers Dieu par le pur amour, et une lumière incompréhensible venant à se répandre, pour ainsi dire, au fond de son essence, l'œil de la raison et de l'intellect en est comme ébloui... Elle connaît alors par expérience que Dieu est infiniment au-dessus de toute image et de tout ce que l'intelligence peut comprendre... Elle se perd dans l'immensité solitaire et ténébreuse de la Divinité; mais se perdre ainsi, c'est se retrouver. » — Saint Jean de la Croix dit aussi, *Vive Flamme*, 1re str., vers. 3 : « C'est dans la substance de l'âme, inaccessible au sens et au démon, que s'épanouit cette joie du Saint-Esprit. » — Veut-il dire que la substance même de l'âme connaît, aime, jouit, sans ses facultés? - On voit bien que non par son contexte, où il est dit : « Seul le Saint-Esprit est capable, dans le centre de l'âme et dans son fond intime, de la faire agir et *d'opérer sans l'entremise des sens.* » — Saint Jean de la Croix et la plupart des grands mystiques parlent *d'une façon descriptive*, comme le fait la psychologie expérimentale, et *non pas d'une façon ontologique*, comme le métaphysicien qui prouve que l'âme et l'ange ne peuvent opérer que par des facultés, et qui établissent la distinction réelle entre l'âme et les facultés par l'objet formel de celles ci. C'est à ce point de vue métaphysique que saint Thomas a écrit les fameux articles : *utrum essentia angeli sit sua virtus intellectiva* (I*, q. 54, a. 3); *utrum essentia animae sit ejus potentia* (I*, q. 77, a. 1). Ce sont des points de vue divers, mais il n'y a pas entre eux de contradiction.

filial de mieux en mieux discerné d'un vain sentimentalisme (1). Cet amour surnaturel, qui dérive de la grâce et de la charité, nous manifeste ainsi, sous la lumière infuse du don de sagesse et sans aucun raisonnement, Dieu même présent en nous, qui nous vivifie, et qui nous porte à l'aimer d'une façon toujours plus pure et plus forte, en nous faisant désirer de le voir.

Ajoutons ce qui est dit dans le *Cantique spirituel*, str. 14, à propos des fiançailles spirituelles : « Il ne faut pas nous comprendre comme si tout ce qui est décrit en ces deux strophes était communiqué à toutes les âmes qui arrivent à cet état, de la même façon, et au moyen d'une même connaissance ou sentiment; car une âme reçoit plus, l'autre moins, l'une de telle manière, l'autre différemment, bien que l'une et l'autre puissent être arrivées à cet état de fiançailles spirituelles; mais ici nous décrivons la plus grande plénitude qu'elles peuvent atteindre, car ainsi l'on comprendra le tout. » Il en est de même de l'union transformante quasi continuelle qu'est le mariage spirituel. Il est certain qu'il comporte bien des degrés, jusqu'à celui dont jouissait ici-bas la bienheureuse Vierge Marie. Mais en ces divers degrés il est vrai de dire que les âmes selon leur prédestination ont atteint ici-bas leur centre le plus profond.

*
* *

Ainsi comprise, l'union transformante apparaît comme la suite normale de l'habitation de la sainte Trinité dans l'âme vraiment purifiée, c'est-à-dire au terme des purifications passives. L'habitation en nous des divines personnes comporte en effet dès le début, saint Thomas nous l'a montré, une certaine *connaissance quasi expérimen-*

(1) Cf. saint Thomas, *in Ep. ad Rom.*, VIII, 16.

tale de Dieu, tout au moins la capacité surnaturelle de cette connaissance, par la charité et le don de sagesse; maintenant cette connaissance est arrivée par la voie royale de la Croix à son plein épanouissement normal.

C'est aussi dans l'âme l'imitation parfaite de Notre-Seigneur. La plénitude de grâce produisait en effet en lui dès ici-bas, nous l'avons vu, *la béatitude suprême*, la paix parfaite et aussi *le vif désir de la Croix* pour l'accomplissement plénier de sa mission de Sauveur, de Prêtre et de victime. Cette paix parfaite, il l'a conservée même pendant sa Passion, et sur la Croix lorsqu'il a dit : « Tout est consommé,... mon Père, je remets mon âme entre vos mains. » C'était véritablement la paix, la tranquillité de l'ordre reconquise par la réconciliation de l'humanité pécheresse et de son Créateur. Dans l'âme arrivée à l'union transformante, il y a quelque chose de cette *paix du Christ*, de cette paix qui subsiste au milieu même des grandes adversités, de celle dont Jésus parlait dans les béatitudes : « Bienheureux ceux qui pleurent..., bienheureux ceux qui ont faim et soif de justice..., bienheureux les pacifiques..., bienheureux ceux qui souffrent persécution pour la justice » et qui, au milieu même de cette persécution, conservent cette paix profonde non seulement pour eux-mêmes, mais pour la communiquer aux autres, et relever les plus découragés.

Cette union parfaite avec Dieu est aussi la pleine réalisation ici-bas du précepte de l'amour : Luc, x, 27 : « *Tu aimeras le Seigneur ton Dieu, de tout ton cœur* (et il en était déjà ainsi au début, au temps des consolations sensibles), *de toute ton âme* (c'était déjà cela, quand on était heureux de se dépenser en toutes sortes d'œuvres pour le Seigneur), *de toutes tes forces* (c'est ce qui eut lieu plus tard, surtout pendant la douloureuse purification de l'esprit) *et de tout ton esprit.* » Autrefois l'âme ne s'élevait que rarement à la partie supérieure d'elle-même, l'esprit;

maintenant qu'elle est purifiée, elle y est établie, elle est devenue vraiment une *adoratrice en esprit et en vérité*.

Enfin l'union à Dieu ainsi réalisée est vraiment l'épanouissement parfait ici-bas de la vie de la grâce et le *prélude normal de la vie du ciel*. Elle dispose immédiatement à recevoir la vision béatifique sitôt après la mort, sans passer par le purgatoire. Nul en effet ne le traverse que par sa faute, par suite de négligences qu'il aurait pu éviter, en acceptant plus généreusement la croix.

C'est parce qu'elle est le prélude de la vie du ciel, que cette union, comme le dit saint Jean de la Croix, a « *une saveur de vie éternelle* ». Elle est, pour employer une expression de saint Thomas, « inchoatio vitae aeternae », la vie éternelle commencée dans l'obscurité de la foi avant de s'épanouir définitivement dans la vision. Peu de chrétiens arrivent à une telle perfection ici-bas, mais tous de par le premier précepte nous devons aspirer à une charité chaque jour plus grande et tous nous devons nous rappeler, comme le dit saint Jean de la Croix, qu'*au soir de notre vie nous serons jugés sur l'amour*, sur la vérité de notre amour de Dieu et du prochain en Dieu (1).

(1) Toute cette doctrine de saint Jean de la Croix se résume dans les beaux vers qu'il a commentés dans *Vive Flamme* :

I

Oh llama de amor viva,
. . . . . .
O vive flamme d'amour,
Que vous blessez avec délicatesse
Le centre le plus profond de mon âme!
Puisque vous n'êtes plus douloureuse,
Achevez maintenant, si vous le voulez bien,
Rompez la toile de cette douce rencontre.

II

O brûlure suave!
O plaie délicieuse!
O douce main! O touche délicate!
Vous avez une saveur de vie éternelle,
Et vous payez toute dette!
En m'immolant, vous avez changé la mort en vie.
. . . . . .

*
* *

La vie d'union et les missions invisibles des Personnes divines

Parmi les théologiens thomistes, Louis Chardon a bien montré comment l'union transformante résulte normalement de l'habitation de la Trinité dans une âme vraiment purifiée.

Il dit dans son livre *La Croix de Jésus*, 3e entretien, ch. VI, à la fin : « C'est sur la grâce que se fonde la véritable amitié qui doit exister entre Dieu et l'âme sainte; et c'est la loi que *l'amitié parfaite* ne produise pas seulement l'union par affection, mais aussi la présence réelle et intime, autant qu'il est possible (1), pour qu'il y ait *transformation* de celui qui aime en celui qui est aimé, et qu'il ne demeure plus rien dans celui-ci qui ne soit admirablement uni à celui-là. Voilà donc pourquoi *à mesure que* l'âme est plus élevée en l'amitié de Dieu, et *que la grâce*, qui est la forme ou si vous aimez mieux la raison de cette amitié, *s'assujettit plus complètement son essence et ses puissances,* prend d'elle une possession plus intime, voilà pourquoi, dis-je, *il arrive que les personnes divines y ont une présence plus parfaite.* Elles ne résident en l'âme sainte que par le moyen de la grâce et de ses propriétés : et elles y produisent de tels effets qu'on y constate plus l'action de Dieu que celle de la créature.

« Cette transformation en arrive dans certaines âmes à ce point qu'on n'y discerne presque plus rien d'humain. Comme une goutte d'eau versée dans un fût de vin se perd entièrement à elle-même pour prendre la couleur,

(1) Du moins la charité créée ici-bas, en constituant l'union affective, fait désirer l'union réelle; et d'autre part Dieu, charité incréée, produit cette union réelle en conservant et augmentant en nous la vie de la grâce et en nous portant aux actes surnaturels. Voir plus haut : Ire P., ch. III.

l'odeur et la saveur du vin ; comme le fer embrasé ressemble au feu dont il est pénétré, et comme l'air rempli des rayons du soleil est transformé en lumière, de sorte qu'il paraît plutôt être la lumière elle-même qu'un élément éclairé par elle : ainsi ces âmes, d'une façon mystérieuse mais admirable, meurent à toute affection et à toute opération humaine. Elles sont si parfaitement possédées de l'Esprit de Dieu, unies à lui et déifiées en lui, que la glorieuse Trinité vit, opère et agit en elles, bien plus qu'elles ne le font elles-mêmes (1). »

De cette relation du progrès de la charité avec les *missions divines invisibles*, Louis Chardon déduit *trois importantes vérités* (*ibid.*, ch. VII) :

« La première est que (après avoir reçu les missions divines du fait de l'état de grâce) *pour les recevoir de nouveau, il faut faire un progrès considérable en grâce...* Ceux donc qui négligent de s'avancer dans la vie spirituelle, ne se disposent pas à recevoir de nouveau les Personnes divines (ou à entrer en relation plus intime avec elles).

« La seconde vérité c'est que toutes sortes de *connaissances de Dieu*, si profondes, si subtiles, si claires qu'elles soient, ne rendent pas digne de ces missions... Pour cela, *elles doivent être fondées sur la grâce... et sur la grâce qui grandit*, qui est féconde, qui agit en déterminant des efforts plus élevés dont la perfection accroît l'habitude de la grâce. — De là suit que les savants ne se disposent pas à ces heureuses missions quand ils s'inquiètent plus de connaître le mystère de la Trinité que de se rendre agréables à cette glorieuse Trinité; quand ils parlent mieux des processions éternelles qu'ils ne goûtent leurs missions temporelles,... quand ils sont plus curieux de la divinité qu'attentifs et diligents à l'aimer, quand, en un

(1) Edition Lethielleux, 1895, t. II, p. 297 sq.

mot, ils n'avancent pas dans la charité d'un pas égal à la connaissance qu'ils en ont... »

« La troisième vérité, c'est qu'il n'y a aucune grâce, aucune connaissance..., *aucune perfection d'ordre spirituel* (surnaturel) *sans ces missions invisibles des personnes divines*. Ce n'est pas assez que Paul plante, qu'Apollon arrose, il faut que Dieu donne l'accroissement... J'oserai ajouter que *l'envoi visible* des personnes divines (l'Incarnation et la Pentecôte) n'a d'effet et d'application dans les âmes que par leurs missions invisibles... Quoi d'étonnant donc de voir Jésus estimer sa divine Mère plus heureuse pour l'avoir conçu et porté en son esprit que pour l'avoir conçu et porté dans son sein... Il ne s'est communiqué à elle qu'une fois par le mystère de l'Incarnation... Mais il s'est communiqué à elle par la mission invisible autant de fois qu'elle a progressé dans les degrés de sa grâce surabondante... La première plénitude a été celle de sa conception immaculée...; la seconde celle qu'apporta son Fils, au moment où elle devint mère de Dieu; la troisième est celle que le Saint-Esprit lui donna quand il descendit visiblement au Cénacle, le jour de la Pentecôte. La première a préparé la seconde, comme la dernière a perfectionné les deux autres (1). »

Enfin L. Chardon applique admirablement la doctrine des missions invisibles aux croix spirituelles, que reçoivent les âmes déjà avancées, soit pour leur purification personnelle, soit pour travailler, à l'exemple de Jésus et de Marie, au salut du prochain (cf. *ibid.*, 3e entretien, ch. VIII).

Il montre que les croix les plus rudes sont réservées aux plus parfaits, qu'elles produisent une plus grande purification et union avec Dieu et qu'elles attirent les missions des Personnes divines.

(1) Édition Lethielleux, 1895, t. II, p. 299-306.

On lit ici dans l'édition originale (p. 471-476) : « *Les croix spirituelles*, étant des moyens puissants pour purifier l'esprit, *elles seront aussi des aides pour attirer avec d'autant plus de perfection les missions des Personnes divines*, et leur faire prendre une demeure d'autant plus intime que les croix seront plus affligeantes et *auront causé plus de séparation*. Ce qui fait qu'elles sont des moyens bien plus propres que les consolations pour *insinuer Dieu dans la plus secrète et profonde capacité de l'esprit*.

« Ainsi (l'âme) va convertissant les tendresses en forces..., les affections sensibles en impressions déiformes.

« De crainte que l'usage trop fréquent des consolations n'arrête l'inclination (de l'âme vers lui), Dieu lui suspend le ruisseau, pour la faire soupirer avec plus d'ardeur vers la source... Il lui soustrait ses grâces, pour se donner lui-même... Il s'insinue doucement, en se faisant maître de toutes les attentions de ses puissances, afin de la rendre *jouissante du Bien unique et nécessaire*, que l'on ne doit *aimer qu'avec la même solitude, qui sépare de toutes choses la souveraineté de son être*. » (*Ibid.*, p. 149.)

Comme cela est admirablement dit! Peut-on trouver une plus étroite conjonction de la théologie spéculative et de la vraie mystique? Peut-on mieux montrer que l'union transformante dont parlent les saints est la suite normale dans une âme vraiment purifiée de l'habitation en elle des Personnes divines? (1)

*
* *

(1) Sous une forme différente, à l'école de Marie, le Bx Grignon de Montfort nous conduit à la même conclusion dans ses admirables livres : *La Vraie dévotion à Marie, Lettre circulaire aux amis de la Croix, L'Amour de la divine Sagesse*; ce dernier ouvrage rappelle les plus belles pages du Bx Henri Suso tout pénétré lui aussi de la doctrine traditionnelle que nous venons d'exposer.

Le témoignage de sainte Thérèse

Ce que vient de nous dire saint Jean de la Croix sur l'union transformante, et la manière dont Louis Chardon explique cette union, par le progrès de la grâce sanctifiante et par les missions invisibles des personnes divines, ne le cèdent pas en élévation à ce qu'a écrit sainte Thérèse sur le même sujet dans la VII[e] Demeure. Elle remarque que certaines personnes en cette demeure ont une vision intellectuelle de la sainte Trinité présente en nous ; mais cette vue, dont la clarté varie et qui est comme intermittente, n'est pas de l'essence de l'union transformante ; et même elle ne paraît pas lui être nécessairement liée, car saint Jean de la Croix se contente de signaler ici une contemplation très élevée des perfections divines.

Sainte Thérèse remarque aussi (VII[e] Dem., ch. III) que les extases ont généralement cessé, et ce qui constitue le fond de cet état tout à fait éminent n'est nullement miraculeux : les facultés supérieures sont passivement attirées au centre le plus profond où habite la sainte Trinité. Sous cette grâce l'âme ne peut douter de la présence en elle des divines personnes, et n'est presque jamais privée de leur compagnie. « On reconnaît par certaines aspirations secrètes que c'est Dieu qui donne la vie à notre âme » (VII[e] Dem., ch. II). Les grâces de cette demeure sont pour plusieurs auteurs l'équivalent d'une révélation spéciale, qui donne à l'âme la certitude de son état de grâce et de sa prédestination (1).

Les effets de cette union transformante sont ceux des

(1) Cf. Philippe de la Sainte-Trinité (*Theologia mystica*, Proem., a. 8) ; Scaramelli (*Dir. myst.*, tr. II, c. 22, n° 258) ; Meynard, O. P. (*Vie intérieure*, t. II, n° 270). — On concilie ainsi certains passages des grands mystiques orthodoxes avec ce que dit le Concile de Trente : sans révélation spéciale nul ici-bas ne peut avoir la certitude d'être en état de grâce, et à plus forte raison d'y persévérer jusqu'à la mort. (Sess. 6, cap. 9 et 12 ; can. 13, 14, 16.)

vertus théologales et des dons parvenus à leur plein développement. L'âme est presque délivrée du trouble des passions; tant qu'elle est sous la grâce actuelle de l'union transformante, elle ne pêche pas véniellement de propos délibéré (1). En dehors de ces moments il lui arrive de commettre encore quelque faute vénielle vite réparée. Ce qui se remarque en elle, c'est un grand oubli de soi, un très grand désir de souffrir à l'exemple de Notre-Seigneur, une véritable joie de la persécution. L'âme participe à la force même du Christ et à son immense amour pour le prochain; elle arrive à pratiquer en même temps les vertus en apparence les plus opposées, la justice et la miséricorde, la force et la douceur, la simplicité de la colombe et la prudence du serpent, et elle unit la contemplation la plus élevée au sens pratique le plus avisé pour les choses dont il lui appartient de juger. Par là ces âmes sont définitivement marquées à l'effigie du Christ (2). Sainte Catherine de Sienne parle de même dans son *Dialogue* (3).

Telle est manifestement la disposition parfaite de l'âme vraiment purifiée pour passer immédiatement à l'instant de la mort de la terre au ciel.

(1) VII[e] Demeure, ch. II.

(2) C'est cette harmonie des vertus en apparence les plus opposées qu'admirait tant Pascal : « *Je n'admire point l'excès d'une vertu*, comme de la valeur, *si je ne vois en même temps l'excès de la vertu opposée*, comme en Epaminondas, qui avait l'extrême valeur et l'extrême bénignité, car autrement ce n'est pas monter, c'est tomber. On ne montre pas sa grandeur pour être à une extrémité, *mais bien en touchant les deux à la fois, et en remplissant tout l'entre-deux.* Mais peut-être que ce n'est qu'un soudain mouvement de l'âme de l'un à l'autre de ces extrêmes et qu'elle n'est jamais en effet qu'en un point, comme le tison de feu. Soit, mais au moins cela marque l'agilité de l'âme, si cela n'en marque pas l'étendue. » *Pensées*, n° 353, édition E. Brunschvicg.

(3) *Dialogue*, La Providence de la Miséricorde, ch. XI (145).

CHAPITRE II

La vie unitive est-elle normalement d'ordre mystique ?

Le témoignage de saint Alphonse comparé a ceux de saint Thomas et de saint Jean de la Croix (1)

Tout ce qui précède montre assez clairement, croyons-nous, que la vie unitive, comme les purifications passives des sens et de l'esprit qu'elle suppose, est d'ordre mystique, c'est-à-dire comporte la contemplation infuse des mystères de la foi. Le témoignage de saint Jean de la Croix est formel sur ce point, et paraît parfaitement conforme à la tradition (2). Mais comme on lui a parfois opposé celui de saint Alphonse de Liguori, nous voudrions ici, par manière de confirmation, les comparer l'un à l'autre.

Le Père Charles Keusch, de la Congrégation du Saint-Rédempteur, a publié récemment sur la spiritualité de saint Alphonse une étude qui nous aidera à faire cette comparaison (3).

Elle a pour but de faire mieux connaître la pensée de saint Alphonse de Liguori sur la question des rapports de l'ascétique et de la mystique : la première est-elle ordonnée à la seconde, comme à son couronnement normal, ou

(1) La lecture de ce chapitre n'est nullement nécessaire à la suite des idées exposées dans tout l'ouvrage. C'est une sorte d'appendice au chapitre précédent.

(2) Nous l'avons montré ailleurs : *Perfection chrétienne et contemplation*, tome II, p. 663-744 : l'Accord des Maîtres sur le caractère normal, quoique éminent, de la contemplation infuse.

(3) *Vie Spirituelle*, juin 1927, p. [189] à [210].

bien au contraire la contemplation infuse des mystères de la foi serait-elle, *par sa nature même*, quelque chose d'*extraordinaire*, comme les révélations et les visions; en d'autres termes serait-elle en dehors de la voie normale de la sainteté? — Comme on a parfois cité saint Alphonse en faveur de cette deuxième manière de voir, défendue par plusieurs auteurs de son temps, nous sommes très heureux d'avoir sur ce point la pensée beaucoup plus nuancée d'un de ses fils, qui s'est particulièrement consacré à l'étude de sa doctrine spirituelle. Examinons d'abord avec lui les caractères généraux de la spiritualité alphonsienne, nous la comparerons ensuite avec la doctrine que nous avons enseignée ici d'après les principes de saint Thomas et l'application qu'en a faite saint Jean de la Croix au progrès spirituel.

***

I. — *Caractères généraux de la spiritualité de saint Alphonse*

Après un travail de vingt ans, le Père Keusch a exposé cette doctrine dans le livre : « *Die aszetik des hl. Alfons Maria von Liguori, im Lichte der Lehre vom geistlichen Leben in alter und neuer Zeit* : L'ascétique de saint Alphonse Marie de Liguori dans la lumière de la doctrine spirituelle des temps anciens et nouveaux (1) ».

Cet ouvrage, qui a eu trois éditions en deux ans, a reçu les éloges de l'université de Fribourg (Suisse) où l'auteur a soutenu brillamment sa thèse de doctorat. Il contient une étude pénétrante de la personnalité de saint Alphonse, un examen des sources anciennes et modernes auxquelles il a puisé et de toute la littérature du sujet. Les points de doctrine qui y sont approfondis sont le concept de la

(1) *Druck und Verlag der Bonifacius-Druckerei*, Paderborn 1926, Zweite und dritte Auflage. » 1 vol. grand in-8, 407 pp.

perfection, l'appel à la perfection pour les chrétiens en général, pour les prêtres et les religieux, le détachement et l'union divine. — Pour porter un jugement sur la valeur de cette spiritualité, le P. Keusch la considère à la lumière des principes de saint Thomas et la compare ensuite aux écoles de spiritualité plus modernes de saint Ignace, de saint François de Sales, de saint Vincent de Paul. Quelques critiques lui ont reproché d'avoir trop cherché à montrer la conformité des vues de saint Alphonse avec celles de saint Thomas, et ne croient pas que le thomisme effectif du Docteur du salut ait été aussi complet.

L'auteur répond que, dans ce jugement de valeur, il s'est placé plutôt au point de vue théologique qu'au point de vue historique et que, pour arriver à des conclusions doctrinales précises, il ne pouvait choisir un meilleur guide que saint Thomas. L'attachement de saint Alphonse au Docteur angélique est d'ailleurs plus profond qu'on ne le suppose généralement. Peu après sa mort, un maître en théologie dominicain, le P. F. Vincenzo Gregorio Lavazzoli, professeur au Collège théologique de Saint-Thomas de Naples, écrivait : « Nous savons combien le serviteur de Dieu aimait notre Ordre et très particulièrement saint Thomas, qu'il avait pris comme un guide unique et sûr dans tous ses travaux (1). »

*
* *

Les œuvres spirituelles de saint Alphonse doivent être recommandées à cause de leur sûreté doctrinale, de l'onction qui s'y trouve à chaque page et qui ne peut venir que du cœur d'un saint, à cause surtout de leur caractère éminemment pratique, bien fait pour compléter les gran-

(1) « Somma consolazione sperimento per essere stato il servo di Dio divotissimo dell'abito nostro, e singolarmente dell'angelico S. Tommaso, cui ebbe per unica scorta sicura in tutta la serie delle tante sue opere. » Lettre du P. V. Gr. Lavazzoli au Rev. P. D. Martino Cianci, prieur de la Grande Chartreuse de S. Martino, reproduite au début de la *Vie de saint Alphonse* par A. M. Tannoia.

des vues spéculatives, auxquelles nous habitue saint Thomas, et pour montrer comment elles doivent diriger quotidiennement nos actes dans notre marche vers la perfection.

Saint Alphonse a été déclaré Docteur de l'Église, à cause précisément de la sûreté de sa doctrine en morale et en spiritualité. Il a été donné par Dieu à son Église à un moment où l'hérésie janséniste détournait les âmes de la contemplation de l'infinie miséricorde, où les erreurs quiétistes tendaient à éloigner de toute générosité dans le service de Dieu, où les doctrines de Voltaire, de Rousseau, des Encyclopédistes faisaient les ravages les plus profonds. Ce grand saint fut, en ce malheureux XVIII^e^ siècle, la voix de Dieu pour rappeler ses imprescriptibles droits et plus encore sa miséricorde sans borne; pour redire la grandeur de la Loi divine et de la conscience chrétienne. Il revivifia la morale, qui s'enlisait souvent dans les vaines discussions de casuistes moins attentifs aux exigences divines de la fin dernière qu'aux circonstances matérielles des actes humains. Il rétablit le confessionnal au centre de la vie paroissiale, pour le plus grand bien des âmes confiées aux soins de chaque pasteur.

Quant à la spiritualité proprement dite, il a continué ce travail de sanctification des masses entrepris au XIII^e^ siècle par saint Dominique et saint François d'Assise, continué au XVII^e^ par saint François de Sales. Celui-ci avait pour ainsi dire déclaustralisé la spiritualité pour en faire bénéficier les séculiers, mais son *Introduction à la vie dévote* ne s'adressait guère encore qu'aux personnes cultivées. Saint Alphonse de Liguori, comme les grands prédicateurs populaires du moyen-âge, est descendu jusqu'aux pauvres gens, jusqu'aux habitants des campagnes, dont on s'occupait trop peu, pour leur apprendre, dans une langue merveilleusement adaptée à leur intelligence, la beauté des mystères de la foi et de la vie chrétienne. Par ses admirables cantiques au Saint-Sacrement, toujours si populaires en Italie, il a élevé l'âme des simples, leur révélant la grandeur des mystères du

Rosaire, les beautés de l'Eucharistie, la pratique de l'amour de Dieu, le grand moyen de la prière. Il fut, à cette époque, dans toute la région des environs de Naples, comme l'incarnation de l'esprit évangélique : « *les pauvres sont évangélisés* » (Matth., xi, 5); et lorsqu'on a lu son admirable vie, on ne peut parcourir ces régions, visiter le sanctuaire de Pagani, où l'on vénère ses reliques, sans éprouver une profonde émotion et sans rendre grâces au Seigneur d'avoir, en un pareil moment, donné à son Eglise ce grand saint dont les fils ne cessent de répandre l'enseignement (1).

Mais là ne s'est pas bornée l'influence de saint Alphonse : elle a été très profonde aussi sur le clergé, sur les religieux et les religieuses. On lira toujours avec grand profit la « *Selva* », ou *le Prêtre sanctifié*, les divers écrits relatifs à la vie pastorale et à ses grandes responsabilités, les conseils qu'il donnait à ses fils, particulièrement aux novices étudiants, sur les rapports de la piété et de l'étude, pour que la première vivifie, surnaturalise la seconde et soit préservée par celle-ci de tout égarement imaginatif ou sentimental. Combien de religieuses trouvent leur nourriture spirituelle dans *La Véritable Épouse de Jésus-Christ*, *les Visites au Saint-Sacrement*, *les Gloires de Marie*, dans *La Voie du Salut*, dont la seconde partie contient les meilleures « réflexions pour les âmes qui désirent avancer dans l'amour divin »!

Ces « Réflexions », d'une soixantaine de pages, suffiraient déjà, croyons-nous, à montrer toute l'élévation de la doctrine proposée par le Saint à tout chrétien vraiment intérieur, désireux d'avancer.

Ame de prière profonde et incessante, d'abnégation parfaite, le fondateur de la Congrégation du Saint-Rédempteur passa, on le sait, par les plus douloureuses

(1) En France un des meilleurs vulgarisateurs de saint Alphonse a été le P. Achille Desurmont, par ses livres bien connus : *l'Art d'assurer son salut*, *Le Credo et la Providence*, *La Charité sacerdotale*. En particulier le second de ces ouvrages contient selon l'esprit de saint Alphonse une étude des mystères de la Providence au triple point de vue doctrinal, ascétique et social.

purifications intérieures, par les épreuves extérieures les plus pénibles qu'un fondateur d'Ordre puisse connaître. C'est pourquoi, lors même que ce grand saint traite seulement des sujets d'ordre ascétique, lorsqu'il parle des vertus morales et donne des conseils pratiques pour les commençants, il y a dans sa parole l'inspiration des vrais mystiques, le souffle des vertus théologales, la grandeur de l'esprit de foi, la confiance de l'abandon et la générosité de l'amour de Dieu, qui supposent la lumière des dons de sagesse et d'intelligence et font pressentir le but supérieur auquel l'ascèse est ordonnée, l'intimité de l'union divine.

Si plusieurs des œuvres de saint Alphonse ont un caractère pratique nettement marqué, n'oublions pas que la grande élévation de son esprit de foi et l'élan toujours plus généreux de son cœur sont véritablement d'ordre mystique, et orientent admirablement les âmes vers *tout* ce qui se trouve normalement dans la voie du salut, vers tout ce qui doit les disposer à la vie du ciel, à la possession de Dieu par la vision béatifique.

Qu'on lise lentement devant Dieu, pendant une retraite par exemple, les écrits spirituels de ce grand serviteur de Dieu, on verra combien le Saint-Esprit régnait en lui, et que sous l'influence des sept dons il avait à un haut degré l'union divine, non seulement active mais passive, *patiebatur divina*. C'est ce qui donnait à toute sa vie son élévation, sa puissance et son unité, malgré la multiplicité des actes particuliers de certaines de ses pratiques (1). Cela ne pouvait pas ne pas apparaître aux bons chrétiens, auxquels ils prêchait; ses paroles suscitaient en

(1) Le P. Berthe dans sa *Vie*, ch. VI, 13, dit que, chaque soir avant de s'endormir le saint s'astreignait à formuler « dix actes d'amour, dix actes de confiance, dix actes de contrition, dix actes de conformité à la volonté de Dieu » auxquels il ajoutait des actes d'amour et d'abandon à Notre-Seigneur et à Marie. Cette multiplicité d'actes se trouvait surtout dans ses facultés inférieures, mais, dans l'intelligence et la volonté, il y avait plutôt un acte continu, comme lorsqu'une âme d'oraison récite le Rosaire. Cette attention à rechercher les *moyens* de plaire à Dieu est en saint Alphonse une manifestation extérieure de sa très grande charité.

eux le désir de l'union à Dieu, selon tout le sens du précepte de l'amour, qui n'a point de limites « *ex toto corde* ». Quelques-uns, plus extérieurs, le sentaient moins, à cause de la grande prudence du saint, si attentif à prémunir contre l'exaltation; d'autres, plus spirituels, le sentaient d'autant mieux, à raison même de cette prudence, qui écartait tout alliage, tout *simili*, toute illusion.

*
* *

II. — *La spiritualité de saint Alphonse, comparée aux principes de saint Thomas et à la doctrine de saint Jean de la Croix.*

Nous revenons ainsi à la question dont nous parlions au début de ce chapitre : Saint Alphonse considère-t-il que l'ascétique, comme nous l'avons souvent enseigné (1), est ordonnée à la mystique comme à son couronnement normal; plus précisément : la contemplation infuse des mystères de la foi (absolument distincte des grâces extraordinaires : révélation prophétique, visions, stigmates, etc.) est-elle, selon lui, dans la voie normale de la sainteté, comme la *pleine perfection* de la vie chrétienne; ou bien, de ce qu'elle est *assez rare de fait*, comme du reste *la perfection* elle-même, s'ensuit-il qu'elle soit *extraordinaire de droit*, comme les révélations privées?

La question est posée, encore assez souvent aujourd'hui, en termes tout à fait simplistes, qui négligent non seulement toute nuance, mais ce qu'il y a de vraiment essentiel dans le problème. Il perd alors toute signification, et la réponse que nous tenons pour traditionnelle perd alors elle aussi son sens et sa portée; elle est parfois étrangement défigurée, soit par ceux qui l'admettent spontanément sans réflexion suffisante, soit par ceux qui la repoussent, sans l'avoir bien examinée.

Le Père Keusch, qui a passé sa vie à étudier la doctrine

(1) Cf. *Perfection chrétienne et contemplation*, et nombreux articles parus dans *La Vie Spirituelle* de 1919 à 1929.

spirituelle de saint Alphonse et qui veut lui rester tout fait fidèle, nous dit à ce sujet, à la fin de l'étude dont nou avons parlé : « *La Vie Spirituelle* a redonné une nouvelle vie... à la doctrine de saint Thomas sur la perfection, les dons du Saint-Esprit, la contemplation. Elle a brisé pour ainsi dire les barrières de l'*École ascétique pure*, pour laisser rayonner avec d'autant plus d'éclat la notion intégrale de la sainteté... En soi, nous semble-t-il,... ces belles doctrines ne sont pas en opposition avec la pensée profonde de saint Alphonse. Le saint docteur admet — nous n'avons pas de texte formel pour le nier — l'unicité de la vie intérieure, la possibilité, l'existence, la relative facilité, voire même une certaine nécessité de l'*oraison infuse transitoire* pour la sainteté. Pour les raisons de théologie, d'expérience et de conscience que nous avons exposées, il ne pense pas que les *états mystiques* dans un plus intense développement soient nécessaires, quoique par ailleurs il concède l'efficacité et la haute excellence de ces états (1). »

Ce jugement du Père Keusch, étant donnée la connaissance profonde qu'il a de la spiritualité de saint Alphonse, nous paraît être des plus intéressants, et nous sommes très heureux de le lui voir formuler ainsi. Il ajoute un peu plus loin : « L'apparente opposition entre *la doctrine* de saint Alphonse et celle de *La Vie Spirituelle* provient à notre avis de la *diversité des méthodes*. *La Vie Spirituelle*... voit les choses « *des sommets* »... Elle nous fait voir les origines, le développement, la consommation de la vie intérieure dans la lumière des *principes* thomistes. Nous partageons en beaucoup de points sa manière de voir; nous croyons même qu'en *théorie* elle a raison dans le tracé sublime qu'elle donne des voies du ciel. Saint Alphonse, cet apôtre si zélé, a suivi une méthode opposée. En homme de la vie, il voit les choses des « *vallées* »... Il construit sa théorie — tout en tenant compte des données de la théologie — par la voie de l'*expérience*... (2) »

(1) *Vie Spirituelle*, juin 1927, p. [207] sq. — (2) *Ibid.*, p. [209].

« Concluons donc, termine le Père Keusch, qu'un désaccord dans les questions de fond ne semble pas exister entre la doctrine de saint Alphonse et celle de *La Vie Spirituelle*, quoique dans les questions de méthode il y avait diversité. Ajoutons le vœu qu'il nous soit donné bien souvent de compléter la pensée du Docteur angélique par celle du Docteur très zélé. Les âmes ne pourraient qu'en profiter. »

Après avoir repris contact ces derniers jours avec les Œuvres spirituelles si fortifiantes de saint Alphonse, que nous nous proposons d'étudier davantage dans le but souhaité par le Père Keusch, nous sommes portés à penser que l'accord dans la doctrine va même plus loin et que la diversité de méthode, bien qu'elle existe, est plus apparente que réelle. Nous examinerons brièvement ces deux questions.

*
* *

Y a-t-il tant de divergence de méthode?

En parlant ici de méthode, il faut bien distinguer *celle de l'exposition doctrinale*, que nous avons suivie dans nos articles de *La Vie Spirituelle*, et celle de *l'enseignement pratique*, de la prédication qui doit s'adapter aux divers auditoires, de la direction appropriée à chaque âme en particulier. Dans ce dernier cas, il ne s'agit plus seulement de conserver la suite logique des idées, il s'agit surtout de *prudence*; et ici, nous rappelant toutes les précautions qu'exige saint Thomas, dans la pratique de cette vertu (II^{a} II^{ae}, q. 47 à 56), nous sommes, croyons-nous, bien d'accord avec saint Alphonse.

Saint Thomas est le premier à nous dire que *si la fin*, entrevue d'abord dans toute son élévation et désirée, *est première dans l'ordre d'intention, elle est dernière dans l'ordre d'exécution* (I^{a} II^{ae}, q. 1, a. 4). L'exécution doit commencer par les moyens infimes, s'élever peu à peu à l'emploi des moyens supérieurs et aboutir à l'obtention de la fin, qu'on avait tout d'abord conçue, désirée et vou-

lue. Nous avons développé ailleurs (1) les conséquences de ce principe en spiritualité; la prudence la plus élémentaire ne doit jamais le perdre de vue. On a dit qu'une belle vie est une pensée de la jeunesse, réalisée dans l'âge mûr; la conception de l'idéal était à l'origine, sa réalisation n'est effective qu'en dernier lieu. L'architecte conçoit d'abord l'édifice qu'il veut construire dans toute son élévation et sa beauté, il détermine ensuite les moyens auxquels il doit recourir, et lorsqu'il passe à l'exécution, l'idée ne lui vient pas de commencer à construire les voûtes avant d'établir les fondements. Que penser d'un directeur qui, après avoir fait entrevoir à son dirigé la beauté de la perfection chrétienne, en lui lisant les Béatitudes évangéliques du début du Sermon sur la montagne, voudrait commencer en lui la construction de l'édifice spirituel, non pas par les fondements, par l'excavation de l'humilité unie à la mortification et à l'obéissance, mais par le faîte? Il ressemblerait à l'architecte qui voudrait commencer par les flèches la construction d'une cathédrale. Il ferait penser au jeune oiseau, qui veut voler avant d'avoir des ailes.

Et de ce point de vue, qui est celui du plus élémentaire bon sens, toujours et partout absolument indispensable, comment ne pas admettre la première des trois propositions formulées par le Père Keusch, comme expression de la pensée de saint Alphonse, proposition qu'il résume ainsi : « Avant d'introduire une âme dans ces régions supérieures de la vie spirituelle constituées par la présence de l'élément mystique ou par l'exercice de l'oraison de contemplation proprement dite, saint Alphonse exigeait avec un redoublement d'insistance que la vie vertueuse ordinaire fût d'abord bien assurée (2). » C'est ce que nous avons toujours dit avec saint Thomas, II^{a} II^{ae}, q. 182, a. 4 : la vie active ou la pratique des vertus morales, qui règlent

(1) Cf. *La Vie Spirituelle*, septembre 1927, p. [573-589 : *Ne brûlons pas les étapes*, article reproduit dans la septième édition de *Perfection chrétienne et contemplation*, pp. 776–789.

(2) *Vie Spirituelle*, juin 1927, p. [199].

les mouvements de notre sensibilité et les actes de notre volonté, doit précéder la vie contemplative, qui devient ensuite l'âme de l'apostolat (ibid., q. 188, a. 6).

L'expression « *pousser les âmes à la mystique* » ne nous choque pas moins que les disciples de saint Alphonse; elle ne peut traduire la mentalité d'aucun théologien sérieux, ni d'aucun directeur quelque peu prudent. Cette expression nous paraît même presque aussi choquante que si l'on parlait de *pousser les âmes à la prophétie et au miracle*; car enfin, bien que nous disions que la contemplation infuse des mystères de la foi est dans la voie normale de la sainteté, nous tenons fermement qu'elle est *infuse* et que nul ne peut l'acquérir par son propre effort, ni y *introduire* les autres par sa direction. (Au contraire, la passivité des quiétistes était une passivité acquise, où l'on se mettait à volonté, par la cessation de tout acte; sorte de pieuse somnolence.)

L'expression que nous comprenons beaucoup mieux est celle qu'emploie plus loin le Père Keusch, lorsqu'il dit : « *Saint Alphonse n'éteint pas les grâces mystiques; au contraire il les fait désirer, mais seulement par les âmes qui sont prévenues par les invites de Dieu.* » On reconnaît là, au point de vue *pratique* de la direction, la grande prudence de saint Alphonse. Il est plus mystique qu'il ne veut s'en donner l'air. Lorsqu'il parle de ces choses élevées à la généralité des âmes pieuses, sa prudence pour écarter toute exaltation le porte à mettre pour ainsi dire un bémol à la clef. En cela tout directeur, en présence surtout de jeunes imaginations, doit l'imiter, car il fut, comme le dit le Père Keusch, « un des plus habiles manieurs d'âmes qui ait jamais existé (1) ». N'ou-

(1) Il n'est pas nécessaire d'avoir une grande expérience des âmes pour savoir que lorsqu'on parle trop vite à de jeunes religieuses des purifications passives, au lieu simplement de leur dire qu'il faut porter sa croix tous les jours, quelques-unes d'entre elles, dès les premières sécheresses et obscurités, vont se croire dans la nuit obscure de l'esprit. Rien de plus ridicule.

Qu'on leur lise les premiers chapitres de la *Nuit obscure* sur les défauts des commençants, les sept péchés capitaux, tels qu'ils se trouvent dans

blions pas cependant qu'il évitait les deux extrêmes. Il savait qu'il ne faut intervenir ici *ni trop tôt, ni trop tard*; il disait que parfois « Dieu nous appelle sans être entendu de nous (1) ». Son attention surnaturelle lui faisait découvrir chez ses dirigés « les invites de Dieu » dès qu'elles commençaient, tandis que bien des directeurs ne les voient que beaucoup plus tard et laissent végéter les âmes longtemps, en attribuant par exemple à la mélancolie les aridités au milieu desquelles commence d'habitude l'oraison infuse (2).

Cette *direction pratique*, si prudente, de saint Alphonse n'est pas contraire à *la doctrine spéculative* d'après laquelle toutes les âmes intérieures sont appelées, non pas d'un appel individuel et prochain, mais d'un *appel général et éloigné*, à la contemplation infuse des mystères de la foi, par le développement normal des dons du Saint-Esprit, qui sont connexes avec la charité (3).

la vie de piété, sous forme de sensualité spirituelle ou d'orgueil spirituel, fort bien ; mais qu'on attende pour leur donner toutes les œuvres de saint Jean de la Croix, car plusieurs d'entre elles, croyant avoir déjà triomphé de ces défauts des commençants, iront, avec avidité, lire le deuxième livre de la *Nuit obscure* et aussi *Vive Flamme d'amour* ; elles défloreront ainsi ces choses si belles, pour vouloir les connaître trop tôt ; elles n'en saisiront que le dehors ; et lorsque, plus tard, d'autres plus humbles se nourriront de ces fruits de vie, elles ne seront pas capables de se les assimiler, parce qu'elles n'auront pas grandi. Elles ressemblent à de petits enfants, qui mépriseraient le lait et voudraient une nourriture plus forte, avant d'avoir des dents pour la triturer.

Chaque chose en son temps : autrement on fait du *simili*, ce qui est, dans l'ordre des choses spirituelles, absolument déplorable. On pourrait même faire des monstres, en appliquant beaucoup trop vite une forme en soi très belle à une matière qui est encore loin d'être disposée à la recevoir. Pour faire une belle statue de la sainte Vierge il ne suffit pas d'avoir un beau moule, il faut encore que l'argile ne soit ni trop humide, ni trop sèche. Autrement, que vaudra cette statue dans quelques jours?

(1) S. Alph., *Opere*, Torino, 1887, t. II, p. 295 : « In mezzo ai romori ed agli affari mondani, Iddio non ci parla, scorgendo che *se parla non è inteso*... Chi non ama la solitudine sarà privo di udire queste voci di Dio. »

(2) Cf. S. Jean de la Croix, *Montée du Carmel*, Prologue.

(3) Cf. S. Thomas, I^{a} II^{æ}, q. 68, a. 5 : « Utrum dona Spiritus Sancti sint in caritate connexa. » Sur les sens des mots *appel général et éloigné*, par opposition à *appel individuel et prochain*, nous nous sommes longuement expliqué ailleurs . *Perfection chrétienne et contemplation*, t. II, p. 419-477.

Cette prudence de saint Alphonse n'est pas contraire non plus à la direction, qui porte les âmes à désirer l'*union divine,* sans préciser encore comment la contemplation des mystères du salut concourt à cette union. On peut s'en rendre aisément compte par les Méditations du saint pour le temps de l'Ascension et de la Pentecôte (1) et par ses Réflexions à l'usage des âmes qui désirent avancer dans l'amour divin (2). Dans sa neuvaine au Saint-Esprit (3), il dit aux âmes, pour les tirer des ténèbres du péché : « Le Saint-Esprit, appelé *lux beatissima*, est celui qui, par ses divines splendeurs, enflamme nos cœurs, en nous faisant connaître la vanité des biens de la terre, la valeur des biens éternels, l'importance du salut, le prix de la grâce, la bonté de Dieu, l'amour infini de Jésus pour nous... Sainte Thérèse disait que Dieu n'est pas aimé parce qu'il n'est pas connu. C'est pourquoi les saints demandaient toujours à Dieu la lumière : *Emitte lucem : illumina tenebras meas; revela oculos meos.* Sans la lumière divine nous ne pouvons éviter les précipices, ni trouver Dieu ». — Qui peut dire que le saint ne pense pas du tout à la contemplation infuse des mystères du salut, lorsqu'il parle ainsi de la lumière surnaturelle que seul le Saint-Esprit peut nous donner? Or des passages semblables se trouvent dans toutes les œuvres spirituelles de saint Alphonse. En s'adressant à *tous*, il parle de l'abondance du cœur, et cette abondance dépasse les strictes limites de l'ascétique pure, elle fait humblement et discrètement aspirer à une union à Dieu plus intime et à tout ce qu'elle comporte normalement du côté de l'intelligence. Le saint invitait ses dirigés, lorsqu'ils devaient dire l'Office,

(1) Cf. *Opere di S. Alphonso Maria di Liguori*, Torino, 1887, Marietti, t. II, p. 393. *Novena dello Spirito Sancto* : I. L'amore è fuoco che infiamma. — — II. L'amore è luce che illumina. — III. L'amore è acqua che sazia. — IV. L'amore è rugiada che feconda. — V. L'amore è riposo che ricrea. — VI. L'amore è la virtú che dá forza. — VII. L'amore fa che Dio abiti nell'anima. — VIII. L'amore è laccio che stringe. — IX. L'amore è tesoro d'ogni bene. — X. Mezzi per amar Dio et farsi santo.

(2) *Ibid.*, t. II, p. 249-314.

(3) *Ibid.*, t, II, p. 394. L'amore è luce che illumina.

à être surnaturellement attentifs aux paroles des psaumes; si nous suivons son conseil, nous saisirons de mieux en mieux le sens de ces aspirations : « *Da mihi intellectum, et scrutabor legem tuam; da mihi intellectum, et discam mandata tua; da mihi intellectum, et vivam* » (Ps. CXVIII, 34, 73, 144). Il y a dans cette prière, inspirée par Dieu et que tout prêtre et toute religieuse dit bien souvent, l'humble et saint désir de la lumière du don d'intelligence, qui est avec celui de sagesse le principe de la contemplation infuse (1).

Fréquentes sont ces aspirations chez saint Alphonse, même lorsqu'il s'adresse à tous, et en cela il n'oublie certes pas la règle de prudence : *nulla nimia securitas, ubi periclitatur aeternitas.* Il sait fort bien au contraire que cette sécurité ne se trouve pleinement que dans la parfaite docilité aux inspirations du Saint-Esprit. Et si, comme le dit le P. Keusch, « il ne cessait de recommander avant tout saint Jean de la Croix aux jeunes confesseurs pour une étude plus approfondie des choses mystiques », c'est qu'il savait qu'en ces matières nul, mieux que l'auteur de la *Nuit obscure*, n'a prémuni contre le désir des grâces proprement extraordinaires : visions, révélations, etc., tout en portant constamment les âmes intérieures à désirer la lumière du Saint-Esprit, sans laquelle elles ne sauraient grandir dans l'esprit de foi et arriver à l'union divine. Il dit même très profondément que le désir de ces grâces extraordinaires *détourne* de la vraie contemplation où l'âme *vit* de plus en plus dans la sainte obscurité de la foi (2).

La différence de méthode, qui subsiste entre saint Alphonse et saint Jean de la Croix, vient en grande par-

(1) Cf. S. Thomas, II^{a} II^{ae}, q. 8 et qu. 45.

(2) Saint Jean de la Croix, *Montée du Carmel*, l. II, ch. 20 et 27, insiste beaucoup sur l'erreur des directeurs imprudents qui s'occupent avec curiosité des âmes favorisées de visions et de révélations : « On s'imagine qu'il s'est passé quelque chose de grand, que Dieu même a parlé; au fond, il y a peu de chose, ou rien, ou moins que rien... Ces illusions font grandement obstacle à l'union divine, car si l'âme en fait cas, *ce seul fait la repousse très loin de l'abîme de la Foi.* Le Saint-Esprit éclaire

tie des milieux différents sur lesquels s'exerçait leur influence. Saint Alphonse écrivait à une époque où l'on souffrait des aberrations quiétistes et, comme le dit le P. Keusch : « il avait en vue un double auditoire : d'une part, surtout dans ses ouvrages scientifiques, c'est à de jeunes confesseurs, « ai confessori novelli », qu'il s'adresse; de l'autre, c'est à un cercle de lecteurs et de lectrices constitué par la moyenne de ce public pieux auquel il avait destiné ses ouvrages de spiritualité ». Saint Jean de la Croix, lui, comme il le dit à la fin du Prologue de la *Montée du Carmel*, parle principalement pour des religieux et religieuses de son Ordre, qui l'ont prié d'écrire, bien que la doctrine substantielle et solide qu'il donne « s'adresse, dit-il *ibid.*, aux uns et aux autres, à condition qu'on se décide à passer par la nudité de l'esprit ».

La différence de *méthode* est donc plus apparente que réelle, si l'on compare la *direction pratique* donnée par saint Alphonse, non pas à l'enseignement spéculatif fondé sur les principes de saint Thomas et de saint Jean de la Croix, mais avec la direction pratique, qui s'inspire de ces principes et les applique différemment avec prudence aux divers milieux.

Cette comparaison des méthodes nous conduit à celle des doctrines.

*
* *

N'y a-t-il pas un accord plus complet entre les doctrines?

Sans vouloir établir un concordisme,
n'y a-t-il pas un consentement des Docteurs?

Saint Alphonse, avant de dire aux âmes qu'elles peuvent désirer la contemplation proprement dite, « exigeait

l'intelligence recueillie dans la mesure de ce recueillement... et *plus la charité est intense, plus le Saint-Esprit l'éclaire et lui communique ses dons* » (Ibid., ch. 27). Rien de plus fort pour condamner le désir des révélations et en même temps pour faire désirer le parfait esprit de foi qui se trouve dans la contemplation infuse des mystères du salut et qui conduit à l'union divine.

avec un redoublement d'insistance *que la vie vertueuse ordinaire fût d'abord bien assurée* », dit le P. Keusch dans la première des trois propositions, où il résume l'enseignement de son maître.

Cette règle de direction ne s'oppose pas du tout à la doctrine que nous avons exposée ici, si par « *vie vertueuse ordinaire* » on entend les vertus qui doivent être généreusement pratiquées dans la voie généralement appelée purgative : mortification extérieure et intérieure, que nous nous imposons à nous-mêmes, patience, douceur, humilité, obéissance, etc... Mais, selon saint Alphonse, ces vertus arrivent-elles à un degré notablement supérieur, sans que l'âme passe par le creuset des peines intérieures, dont nous ont parlé saint Augustin (1), saint Grégoire le Grand (2), saint Bernard (3), Hugues de Saint-Victor (4), saint Thomas, là où il décrit les *virtutes purgatoriae et purgati animi* (5)? N'est-ce pas dans ce creuset que commence la contemplation infuse, sous forme aride, avec la *vue du vide des choses créées*, vue que le Saint-Esprit nous donne par le don de science (6), en nous faisant pressentir par contraste l'infinie grandeur de Dieu? N'est-ce pas *cette vue*, notablement différente de la méditation discursive, qui est, selon saint Alphonse, le principe du parfait détachement, dans la pratique des solides vertus? Ne trouve-t-on pas chez lui des remarques analogues à cette réflexion de sainte Thérèse : « Il faut, disent certains livres, *être indifférent au mal que l'on dit de nous, se réjouir même* plus que si l'on en disait du bien, on doit faire peu de cas de l'honneur, être très détaché de ses proches... et quantité d'autres choses du même genre. A mon avis, *ce sont là de purs dons de Dieu, ces biens sont sur-*

(1) *De quantitate animae*, c. 33, description de l'œuvre très difficile de la purification. *De sermone Domini in monte*, l. I, c. 3 et 4, sur les béatitudes et les dons du Saint-Esprit.

(2) *In Ezech.*, l. II, Hom. II, n. 2 et 3.

(3) *Sermo* 71, 12-14; 23, 16.

(4) *In Eccl.*, Hom. I.

(5) I[a] II[ae], q. 61, a. 5.

(6) II[a] II[ae], q. 9, a. 4.

naturels (1). » — « Si l'on a l'amour des honneurs et des biens temporels, on aura beau avoir pratiqué pendant bien des années l'oraison, ou pour mieux dire la méditation, on n'avancera jamais beaucoup; la parfaite oraison au contraire délivre de ces défauts (2). »

Saint Alphonse pense-t-il autrement, lorsqu'il nous dit, en traitant de l'amour de la solitude : « Dieu ne nous « parle point au milieu des conversations et des affaires « du monde, ou *s'il nous parle alors, il n'est pas entendu « de nous*. Les paroles de Dieu sont *les inspirations, les « lumières* et *les invitations secrètes*, au moyen desquel- « les les saints sont éclairés et embrasés de l'amour divin; « mais quiconque n'aime pas la solitude ne pourra enten- « dre ces voix de Dieu... Quand il veut élever une âme « à un degré éminent de perfection, il l'amène à se retirer « dans quelque lieu solitaire, loin des conversations des « créatures, et là il lui parle à l'oreille, non du corps, mais « du cœur; et *c'est ainsi qu'il l'éclaire* et *l'embrase d'a- « mour divin* : « Ducam eam ad solitudinem et loquar ad « cor ejus » (Osée, II, 2)... Tâchons du moins de nous pro- « curer autant que possible une retraite, pour traiter seul « à seul avec Dieu, et obtenir ainsi la force d'éviter les « inconvénients de notre commerce forcé avec le « monde (3)... Ceux que leur position oblige de vivre dans « le monde peuvent toujours conserver, même au milieu « des affaires, des rues, des places publiques, pourvu qu'ils « aient le cœur libre d'attaches mondaines, la solitude du « cœur et l'union à Dieu... « Arrêtez-vous et reconnaissez « que c'est moi qui suis Dieu » (Ps. XLV, 2). *Pour être « éclairés de la divine lumière, qui nous fera connaître la « bonté de Dieu* (et nous la fera aimer), il nous faut nous « arrêter, c'est-à-dire nous débarrasser des attachements « terrestres, qui nous empêchent de connaître Dieu... (4) »

(1) Sainte Thérèse, *Vie*, ch. XXXI. *Obras*, t. I, p. 267.

(2) *Chemin de la perfection*, ch. XII. *Obras*, t. III, p. 62.

(3) Saint Alphonse, *Opere*, éd. cit., t. II, p. 295. Riflessioni... per le anime che desiderano avanzarsi nel divino amore, ch. 2.

(4) *Ibid.*, p. 297.

— Mais il y a un rapport mutuel entre le détachement, qui dispose à recevoir la lumière de vie, et cette lumière, qui porte à un plus grand amour de Dieu et à un plus grand détachement des créatures. C'est pourquoi saint Alphonse conclut, *ibid.* : « Aidez-moi, Seigneur, à me détacher de tout ce qui pourrait me distraire de l'occupation de vous aimer (1). »

Toutes ces pages sont une invitation discrète au désir de la contemplation, sous un titre qui ne porte pas à l'exaltation imaginative : « Amour de la solitude; solitude du cœur. »

Qu'on lise aussi, dans les mêmes *Réflexions*, le beau chapitre : *Dell' aridita di spirito* (2), où le saint montre, dans ces aridités, la contemplation naissante, qui s'ignore elle-même, mais qui, en se portant comme d'instinct vers Dieu, au-dessus de toutes nos misères, nous apprend du dedans et d'en haut la véritable humilité. Il cite l'exemple de sainte Jeanne de Chantal qui resta si longtemps dans cette quiétude aride : « Elle s'imaginait, dit-il, n'avoir ni amour de Dieu, ni espérance, ni foi, et pourtant elle tenait toujours son regard fixé en Dieu, et cherchait son repos dans les bras de la volonté divine; ce qui faisait dire à saint François de Sales : Son âme ressemble à un musicien habile, mais sourd, qui chante à la perfection, et qui ne jouit pas des charmes de sa voix, parce qu'il ne saurait l'entendre. » — « Souvent, est-il dit dans la *Praxis confessarii*, c. 9, n. 134, l'âme a l'oraison (infuse) de quiétude, sans aucune douceur sensible (3). »

Qu'on médite ces *Réflexions* de saint Alphonse, qu'il a si profondément vécues, et qu'il écrivit pour toute âme « qui désire avancer dans l'amour de Dieu », et l'on verra qu'il ne s'éloigne guère de ce que dit saint Jean de la Croix sur la nécessité de ces périodes d'aridité, qu'il appelle la nuit des sens et nuit de l'esprit. Saint Alphonse, qui invi-

(1) *Ibid.*, p. 298.
(2) *Ibid.*, p. 300.
(3) *Praxis*, n° 134 : « Multoties accidit quod anima habeat orationem quietis, sed sine ulla dulcedine sensibili. »

tait les jeunes confesseurs à le lire, ne nierait pas ces deux propositions de la *Nuit obscure*, l. I, ch. 8 : « La purification passive des sens est commune, elle se produit chez le grand nombre des commençants », lorsque, sous l'illumination du Saint-Esprit, ils connaissent le vide des choses créées beaucoup mieux qu'ils ne le pourraient par la méditation des meilleurs livres. « Les progressants ou avancés se trouvent dans la *voie illuminative*, c'est là que Dieu nourrit et fortifie l'âme par *contemplation infuse* (1)», par la lumière des dons d'intelligence et de sagesse, donnée généralement à la mesure de leur charité (2). Mais souvent, ne l'oublions pas, l'oraison passive est aride, sans aucune consolation sentie.

L'esprit d'oraison grandit d'habitude avec la vertu, surtout avec l'amour de Dieu; saint Alphonse le reconnaît comme les autres saints; *sans la solitude du cœur, où l'on reçoit les lumières du Saint-Esprit*, on peut bien avoir un certain degré de vertu, mais *on n'a généralement pas les profondes et solides vertus de la voie illuminative et de la voie unitive,* l'humilité qui ne craint pas le mépris, la patience à peu près inaltérable, qui est une des marques de la vraie perfection. Nous ne croyons donc pas qu'il y ait une sérieuse différence entre la doctrine de saint Alphonse, que le P. Keusch a voulu résumer dans sa première proposition, et celle qui a été généralement enseignée dans *La Vie Spirituelle*.

*
* *

Venons à la seconde proposition : « Ceci (la vie vertueuse) réalisé, saint Alphonse n'excluait pas de son plan de perfection et des buts qu'il poursuivait, ni *les grâces passives transitoires*, ni *les états passifs plus persistants*. Quoiqu'il tînt ces derniers comme plus parfaits en eux-mêmes que les exercices de la vie active, il ne les croyait pas nécessaires à la sainteté (3). »

(1) *Nuit obscure*, l. I, ch. 14.
(2) Cf. *Montée du Carmel*, l. II, ch. 27.
(3) *La Vie Spirituelle*, juin 1927, p. [199].

En formulant ainsi la pensée de saint Alphonse, le Père Keusch paraît la mieux entendre que plusieurs de ses prédécesseurs; c'est chez lui le résultat d'un long labeur, d'un travail de conscience peut-on dire, comme il est facile d'en juger par plusieurs passages de son savant ouvrage, où il estime qu'il n'est pas impossible de concilier la doctrine alphonsienne avec celle généralement enseignée dans *La Vie Spirituelle* (1).

Nous croyons aussi cette conciliation possible, et les deux doctrines nous paraissent même plus voisines encore que ne le dit le Père Keusch dans cette seconde proposition. Les purifications passives, même celles des sens, sont déjà en effet, dans leur aridité, un *état passif*, qui se prolonge assez longtemps, et nous croyons que saint Alphonse ne les jugeait pas moins nécessaires à la sainteté que saint Jean de la Croix, bien que sa terminologie soit différente. Il note dans la *Praxis Confessarii*, c. IX, n° 128 : « Avant d'introduire une âme dans l'oraison de contemplation, Dieu a coutume de la purifier par l'aridité surnaturelle, appelée *purgatio spiritualis*, pour la délivrer des imperfections, qui empêchent la contemplation... Quand cette aridité est surnaturelle, elle met l'âme dans une profonde obscurité, qui dure plus longtemps que l'aridité naturelle, et elle augmente chaque jour. Placée dans cet état (*in tali statu constituta*), l'âme, bien qu'elle se sente plus éloignée des créatures, et bien que sa pensée reste fixée sur

(1) *Die Aszetik des hl. Alfons Maria von Liguori*, 3e éd. p. 296, note 814 : « Wir haben vor allem die Saudreau sche Auffassung im Auge, wie si durch die zeitschrift *La Vie Spirituelle* und P. Garrigou-Lagrange, in seinem Buche « *Perfection chrétienne et contemplation* » vertreten wird. Unserer Ansicht nach ist trotz der anscheinend scharfen Gegensätze eine solche Möglichkeit nicht ausgeschlossen. *La Vie Spirituelle* hat sich zur Aufgabe gesetzt, vor allem die *spekulative* seite der mystischen Studien zu pflegen, und es ist dies der zeitschrift bis jetzt in weitestem masse gelungen ». — Le recenseur de *l'Ami du Clergé* 17 mars 1927, en faisant un compte-rendu élogieux de cet ouvrage, ne semble pas assez tenir compte, ainsi que plusieurs autres critiques, de ce passage et d'autres semblables, où P. Keusch fait entendre assez nettement que pour saint Alphonse l'ascétique est ordonnée de soi à la mystique comme à son couronnement normal.

Dieu, avec un vif désir et un ferme propos de l'aimer parfaitement, se trouve comme impuissante à le faire à cause de ses imperfections, qui lui semblent la rendre haïssable aux yeux de Dieu. Malgré cela, elle ne cesse de bien pratiquer les vertus. — Cette pénible aridité est un *effet* de la grâce, *d'une lumière surnaturelle, mais d'une lumière qui fait souffrir* et obscurcit en éblouissant. En voulant se communiquer à l'esprit, elle trouve les puissances de l'âme encore incapables de la recevoir, parce qu'elles ne sont pas assez détachées des consolations sensibles, parce qu'elles restent trop matérielles, pleines de formes sensibles, d'images, de figures; alors cette lumière surnaturelle produit dans l'âme un effet d'obscurité; ce sont comme des *ténèbres pénibles, mais très utiles. Par elles*, en effet *l'âme arrive à se détacher de tous les plaisirs terrestres, et des consolations sensibles de la vie de piété.* En outre elle acquiert ainsi *une grande connaissance de ses misères, de son impuissance* pour le bien sans le secours de la grâce, et en même temps *un très grand respect de Dieu* qui lui apparaît dans toute sa force et sa majesté (1)... *Après cette purification des sens*, Dieu a l'habitude d'accorder (*solet concedere*) le don de contemplation, c'est-à-dire le recueillement surnaturel, puis la quiétude et l'union, dont nous parlerons plus loin. Mais avant l'union, après le recueillement passif et la quiétude, Dieu fait généralement passer l'âme *par la purification passive de l'esprit*, où il veut qu'elle s'anéantisse en quelque sorte (2)...

(1) Qu'on fasse bien attention à tous ces mots de saint Alphonse, qui résument très bien saint Jean de la Croix, et l'on comprendra que les *peines extérieures* ne peuvent pas produire le même effet que cette *lumière infuse* qui atteint le fond de nos facultés pour les détacher du créé et nous faire porter *surnaturellement* les croix extérieures, que souvent nous portons si mal.

(2) Un peu plus loin, n° 137, saint Alphonse précise, et parle conformément à saint Jean de la Croix et à sainte Thérèse qui met la nuit de l'esprit au début de la VI^e^ Demeure avant les fiançailles spirituelles, après l'union simple de la V^e^ Demeure. Saint Alphonse dit en cet endroit, n° 137 (et lorsqu'on cite son opinion sur ce point, c'est ce texte plus précis que l'autre qu'il faudrait donner) : « Tres dantur species unionis et sunt : unio *simplex*, unio *desponsationis* et unio *consummata* quae vocatur

C'est une *lumière divine qui fait reconnaître à l'âme son néant*, et la fait entrer dans une véritable agonie... Quelquefois Dieu permet que cet état de désolation s'accompagne de tentations d'impureté, de colère, de blasphème, d'incrédulité et surtout de désespoir. » Ainsi parle le saint, et l'on voit que ces purifications sont proprement un *état mystique*.

Dans toutes les causes de béatification et dans presque toutes les vies des saints, il est question de ces purifications passives, sous le titre de « peines intérieures », et là où il est parlé de l'héroïcité de leur foi et de leur espérance. Qui pense que, pour saint Alphonse, ces purifications passives ne sont pas nécessaires à la sainteté? Rejetterait-il sur ce point l'enseignement de saint Jean de la Croix? On en connaît les lignes essentielles (1). Les pei-

matrimonium spirituale... Unionem desponsationis *solet ordinarie* praecedere ariditas substantialis, quae est purgatio spiritus, de qua supra locuti sumus, n° 128 ». On voit par là que, pour lui, comme pour saint Jean de la Croix et sainte Thérèse, la nuit de l'esprit est un *état passif* élevé, puisqu'il vient après la quiétude et l'union passive simple, et prépare à l'union transformante, qui est la plénitude de la voie unitive.

(1) Voir plus haut, IV[e] et VI[e] Parties. Rappelons seulement quelques textes caractéristiques de la *Nuit obscure*, l. I, c. 3 : « Il convient que l'âme dans la mesure de ses forces s'applique par activité propre à se purifier et se perfectionner; c'est ainsi qu'elle *méritera* la grâce de la *cure divine*, par laquelle Dieu guérit toutes les misères qui échappent à la volonté personnelle. Car, ne l'oublions pas, *malgré toute sa générosité, l'âme ne peut en arriver à se purifier complètement*; elle ne peut *se rendre apte le moins du monde à l union dans la perfection de l'amour avec Dieu. Il faut que Dieu y mette la main lui-même et purifie l'âme dans ce feu obscur pour elle*, selon le mode et la manière que nous expliquerons ci-après. »

Ibid., l. II, ch. 2 : « *Les taches du vieil homme* persistent dans l'esprit, bien qu'il ne s'en doute pas et ne les aperçoive guère. Il faut pourtant qu'elles disparaissent et cèdent au savon et à *la forte lessive de la purification passive de l'esprit, sans quoi la pureté requise pour l'union divine fera toujours défaut...* Donc celui qui veut faire des progrès, doit nécessairement passer par la purification de la Nuit spirituelle... Là seulement l'âme peut trouver le moyen propre par lequel elle s'unit à Dieu. »

Ibid., l. II, ch. 20 : « Ceux qui ont ce bonheur — et ils sont peu nombreux — doivent à leur purification absolument parfaite par l'amour, *de ne point passer par le purgatoire* ». — Or on ne passe par le purgatoire que pour expier des fautes qu'on aurait pu éviter ou réparer en cette vie, et l'*ordre radical* serait de voir Dieu sitôt après la mort; c'est pour-

nes extérieures ne suffisent pas à purifier, sans cette lumière intérieure purificatrice, qui seule enseigne bien à les supporter avec résignation, avec reconnaissance et avec amour.

Saint Alphonse le dit bien dans ses *Réflexions* déjà citées ch. x : « Naturellement toute souffrance répugne, mais lorsque l'amour divin règne dans un cœur, il la lui rend agréable. » Au ch. xi il explique le mot de Notre-Seigneur : « il faut porter sa croix tous les jours » : « Il ne suffit pas de porter sa croix par force; tous les pécheurs la portent, mais sans mérite; pour la porter d'une manière méritoire, il faut l'embrasser avec amour... Dieu veut que nous continuions à la porter avec patience, dussions-nous la porter jusqu'à la mort... Les âmes qui aiment le Seigneur d'un amour désintéressé n'abandonnent pas l'oraison, quelques aridités ou ennuis qu'elles y éprouvent. Plaire à Dieu est le seul but de toutes leurs actions; elles se mettent à sa disposition pour souffrir cet état de désolation jusqu'à la mort, et même pendant toute l'éternité, si telle pouvait être sa volonté. » — Ceci dépasse les limites de l'ascétique; c'est vraiment la vie mystique; il y faut l'inspiration spéciale du Saint-Esprit; on y voit le mode suprahumain des dons de piété, de force, d'intelligence, de sagesse qui grandissent en nous avec la charité. Et si cet *abandon* à Dieu dure au milieu des souffrances dont il est ici parlé, c'est un *état*, qui suppose la continuation de l'inspiration du Saint-Esprit, à laquelle on doit se disposer, et à laquelle on peut manquer. Un pareil abandon n'est pas *acquis* par notre effort personnel, il est *infus*, et c'est pourquoi saint Alphonse ajoute (*ibidem*) : « O combien est chère à Notre-Seigneur une âme qui souffre ainsi en l'aimant! *O don ineffable! ô don qui surpasse tous les dons, de l'aimer en souffrant* et *souffrir en aimant*... Donnez-moi, Seigneur, votre amour, qui me donnera la

quoi l'âme séparée souffre tant d'être privée de la vision de Dieu. Nous avons développé ailleurs cette doctrine : *Perfection chrétienne et contemplation*, t. I, p. 174-187 : La pleine perfection de la charité présuppose les purifications passives des sens et de l'esprit.

force de tout souffrir pour l'amour de vous; privez-moi de tout, ôtez-moi tout ce que je possède, mes parents, mes amis, ma santé corporelle, privez-moi même de la vie, mais ne me privez pas de votre amour. »

Un peu plus loin, les mêmes *Réflexions* adressées à toutes les âmes intérieures généreuses, ch. XIII, expliquent le mot de sainte Thérèse : « Détache ton cœur des créatures, puis cherche Dieu et tu le trouveras » : « Vous n'obtiendrez *pas toujours* (1) ces douceurs spirituelles, que le Seigneur ne donne pas continuellement en cette vie à ceux qui l'aiment, mais seulement de temps en temps pour leur faire vivement désirer le ciel; mais il leur fait éprouver cette paix intérieure, qui dépasse incomparablement tous les plaisirs des sens : *Pax Dei, quae exsuperat omnem sensum*... L'amour divin dépouille de tout... Perdons tout plutôt que de déplaire à Dieu... »

Au chap. XIV, sur la nécessité de l'oraison mentale, saint Alphonse écrit également : « Écoutons ce que dit à ce sujet saint Jean de la Croix : « C'est là que Dieu m'apprend la céleste sagesse, éclaire mon esprit, et me donne son cœur ». Saint Louis de Gonzague disait aussi qu'on ne parviendra jamais à un haut degré de perfection, sans se donner beaucoup à l'oraison; attachons-nous donc à elle, et ne la quittons pas, quelque ennui que nous y trouvions. » — *Ibid.*, c. XV : « Il faut faire oraison, pour obtenir les lumières du Saint-Esprit,... non pour y goûter des consolations spirituelles, mais pour apprendre de Dieu ce qu'il demande de nous... Quand nous nous trouvons dans l'impuissance, humilions-nous; cette oraison nous profitera ainsi plus que les autres. » Saint Alphonse sait bien qu'en ces moments douloureux, opère la lumière purificatrice; c'est pourquoi il ajoute, *ibid.* : « Heureux

(1) Voilà bien le sens selon lequel il faut entendre la proposition communément reçue : « La contemplation infuse n'est *pas toujours* accordée aux parfaits. » Il y a des moments où ils ne l'ont pas actuellement, surtout où ils ne l'ont pas sous une forme consolante; mais elle reste comme latente en eux; aussi gardent-ils la paix *quae exsuperat omnem sensum*.

celui qui dans ces *états et désolations* n'abandonne pas l'oraison! Dieu le comblera de grâces. » De même ch. xxxix : « Que Dieu contemple avec amour ces actes de confiance et de résignation accomplis au milieu de ces ténèbres. » Il s'agit manifestement dans tout ce chapitre de la contemplation infuse, obscure, celle où sainte Jeanne de Chantal, citée ici en exemple, a longtemps vécu. Or ce n'est pas là chose extraordinaire, comme les visions et les révélations, c'est quelque chose d'élevé certes, mais dans la voie normale de la sainteté, et c'est pourquoi saint Alphonse en parle dans ses « Réflexions à l'usage des âmes qui désirent avancer dans l'amour de Dieu ».

Nous pourrions citer beaucoup de textes semblables; ceux-ci suffisent, croyons-nous, à montrer que saint Alphonse ne rejette pas la doctrine de saint Jean de la Croix, d'après laquelle *les purifications passives*, qui sont un *état passif* d'oraison infuse aride, sont *nécessaires* à la sainteté. Tous ceux qui sont familiarisés avec cette doctrine comprendront la force de cette raison.

*
* *

Examen de quelques difficultés

On objectera peut-être que dans la *Praxis confessarii*, c. 9, n° 136, saint Alphonse, après avoir décrit les purifications passives des sens et de l'esprit, les oraisons infuses de recueillement et de quiétude, la contemplation infuse négative et obscure, lorsqu'il arrive à parler de l'*union passive* (V^e^ demeure de sainte Thérèse), déclare qu'elle *n'est pas nécessaire* à la perfection, et que, comme le dit le cardinal Petrucci, l'union active suffit (1). Il cite

(1) *Praxis*, c. 9, n° 136 : « Post gradus istos facit Dominus animam ad unionem transire... Sed ut anima perfectionem attingat, non est necessaria *unio passiva*. Satis est illi pervenire ad unionem activam... *Perfectio*, inquit sancta Theresia, *non consistit in extasi*... Cardinalis Petrucci ait quod, absque contemplatione infusa, recte quidem possit anima, beneficio gratiae ordinariae, pervenire ad annihilationem propriae voluntatis et ad eam transformandam in Deum, nihil aliud volendo quam voluntatem Dei. »

à l'appui, d'après Bernardo del Castelvetere, un texte de sainte Thérèse, selon lequel la *perfection ne consiste pas dans l'extase*, mais dans l'union de notre volonté avec la volonté divine. Il dit même en passant, ibid., n° 127, que dans l'état passif de contemplation l'âme ne mérite pas (1).

Il y aurait ici beaucoup à dire :

1° Dans la nouvelle édition de la *Praxis confessarii*, faite à Rome, 1912, par le P. G.-M. Blanc, C. S. R., il est indiqué en note à ce n° 136, p. 229, que saint Alphonse cite ici sainte Thérèse par l'intermédiaire de Bernardo del Castelvetere et que le texte n'est pas explicitement chez la sainte. L'éditeur note qu'elle n'a pas dit que peu d'âmes sont conduites par les voies surnaturelles; mais qu'elle a plutôt dit le contraire en parlant des personnes qu'elle connaissait elle-même; cf. sa *Vie*, ch. 15 initio; *Chemin de la Perfection*, ch. 17, fin, c. 19; *Château intérieur*, 5e demeure, ch. 1 initio (2).

Lorsqu'elle dit que *la perfection ne consiste pas dans l'extase*, il n'y a aucune difficulté de notre point de vue, puisque l'extase n'est qu'un phénomène concomitant de l'union même passive, et que celle-ci peut exister sans extase (3).

De plus, en cet endroit de la *Praxis* saint Alphonse dit

(1) Ibid., n° 127 : « Quando anima pervenit ad *statum passivum* contemplationis, tunc anima, etsi non mereatur, quia eo tempore non operatur, sed tantum patitur, nihilominus acquirit magnum quemdam vigorem ad operandum postea cum majori perfectione. »

(2) Il faut distinguer avec soin dans ces textes de sainte Thérèse et dans plusieurs autres semblables ceux qui se rapportent à l'*appel général et éloigné* à la contemplation, et ceux qui visent *l'appel individuel et prochain*. Cf. ce que nous avons dit à ce sujet : *Perfection chrét. et contemplation*, t. I, p. 298; II, 459.

(3) Nous avons montré ailleurs : *Perfection chrétienne et contemplation*, t. I, p. 313, par les textes mêmes de sainte Thérèse (Ve Demeure, ch III, p. 152, éd. des Carmélites, et *Vie*, ch. XVII), qu'il y a souvent *union passive simple* sans suspension de l'imagination et de la mémoire, qui font même parfois une véritable guerre à l'intelligence et à la volonté. C'est de cette *union mystique incomplète* que sainte Thérèse parle dans le *Château*, Ve Dem., ch. III, en disant : « Pour *l'union* dont il est ici question, est-il nécessaire qu'il y ait suspension des puissances? Non, le Seigneur a le

expressément que ce qu'il entend par « union passive » est un *état supérieur* à la purification passive des sens, au recueillement passif et à l'oraison de quiétude. Donc, même si l'union passive, ainsi entendue, n'était pas nécessaire à la perfection, il ne s'ensuivrait pas que les *états passifs inférieurs* à elle ne sont pas nécessaires; d'autant que le saint a remarqué un peu auparavant, n° 134, que l'oraison passive de quiétude est souvent sans aucune douceur sensible. Comment pourrait-on prouver qu'elle n'existe pas dans les aridités prolongées par lesquelles passent les âmes parfaites sans abandonner l'oraison?

Notons aussi que saint Alphonse, *ibid.*, n° 138, en décrivant l'union transformante selon la VII[e] demeure de sainte Thérèse, donne vraiment une description de la pleine perfection de la vie chrétienne, si bien que celle-ci ne semble pas tout à fait réalisée avant ce sommet. Il rappelle qu'en cet état supérieur il n'y a plus suspension des puissances, que celles-ci désormais purifiées sont capables de l'union divine. Mais pour qu'elles en fussent capables, il leur fallait passer par la purification passive

pouvoir d'enrichir les âmes par diverses voies et de les faire arriver à ces Demeures, sans passer par le *sentier de traverse* que j'ai indiqué. »

Ce *sentier de traverse* et les délices, qui s'y trouvent, a été souvent mal compris. Des théologiens, et ce paraît bien être l'interprétation du Cardinal Petrucci et de Bernardo de Castelvetere, ont cru que *ce sentier de traverse* c'était la *contemplation infuse* ou mystique, et ils ont déclaré que celle-ci, selon sainte Thérèse, n'est pas nécessaire à la pleine perfection de la vie chrétienne. En réalité, comme le contexte le montre, ce sentier de traverse est seulement *la suspension de l'imagination et de la mémoire*, ou un *commencement d'extase*, qui parfois accompagne l'union passive et la facilite beaucoup mais ne la constitue nullement.

Lorsque saint Alphonse, sans se référer au Card. Petrucci et à Bernardo de Castelvetere, parle de lui-même spontanément de ces demeures de sainte Thérèse, *il distingue* beaucoup mieux qu'eux — car il avait, lui, l'expérience de ces choses — ce qu'il y a d'*essentiel* en ces demeures, ce qui constitue formellement les oraisons passives de quiétude et d'union et ce qui n'est que *phénomène concomitant*, secondaire et accidentel. Cette distinction est indiquée d'une certaine manière dans le *Grand moyen de la prière*, ch III, § 2, II, p. 542, là où saint Alphonse reprend le commentaire de Mgr Palafox sur la XVIII[e] lettre de sainte Thérèse, passage cité par le P. Keusch dans son article de *La Vie Spirituelle*, juin 1927, p. [200] sq.

des sens et de l'esprit, « purification à laquelle on doit, dit saint Jean de la Croix (1), de ne pas passer par le purgatoire ». On n'y passe en effet que pour expier, *sans mériter*, des fautes, qu'on aurait pu *éviter* ou dont on aurait pu être purifié *en méritant* dans cette vie. Ce que saint Alphonse décrit ici paraît bien être le *prélude normal* ici-bas de la vision béatifique, c'est-à-dire la disposition prochaine très parfaite à la recevoir *sitôt après la mort. L'ordre radical* de la vie de la grâce exigerait, ne l'oublions pas, qu'on la reçoive ainsi aussitôt après le dernier soupir, et c'est pourquoi l'âme séparée souffre tant au purgatoire d'être privée de la vision de Dieu (2). Lisons attentivement le texte de saint Alphonse, nous verrons que l'union transformante décrite par lui, d'après sainte Thérèse, n'est pas une grâce de soi extraordinaire comme une révélation prophétique ou un miracle, mais *le sommet*, à la vérité très élevé et rarement atteint, du développement *normal* (en droit, sinon en fait) de la vie de la grâce. C'est, en d'autres termes, le *prélude normal, chez les saints, de la vie du ciel*, tout comme la haute perfection en laquelle consiste la sainteté (3).

2° Mais s'il en est ainsi, d'où vient que saint Alphonse ait dit un peu plus haut dans la *Praxis*, n° 136, que l'union passive n'est pas nécessaire à la perfection, mais que l'union active suffit?

Il reproduit ici, comme il le dit expressément, la pen-

(1) *Nuit obscure*, l. II, ch. 20.

(2) Nous avons développé ce point : *Perfection chrétienne et contemplation*, II, p. 450.

(3) *Praxis*, c. IX, n° 138 : « Advertendum hic est, quod in reliquis unionibus, ut loquuntur mystici, potentiae remanent suspensae. In hac vero (unione transformante) *minime suspenduntur* ; quoniam potentiae *purificatae* a sua sensibilitate et materialitate, jam effectae sunt *capaces divinae unionis* (avant la nuit de l'esprit, qui précède les fiançailles spirituelles, elles ne l'étaient pas encore) ; ita ut voluntas amet Deum suum placidissime, intellectus recte cognoscat et attendat huic intimae divinae unioni, quae jam facta est in animae centro... Insuper est advertendum quod haec unio non est transitoria, ut duae priores, sed permanens ; ita ut anima fruatur habitualiter divina praesentia jam sibi conjuncta et fruatur in pace stabili : nam passiones nihil amplius eam perturbant... »

sée du Cardinal Petrucci, et de fait l'union active suffit à une certaine perfection. Mais suffit-elle pour arriver au parfait détachement des créatures et de soi-même? Suffit-elle pour atteindre le but que saint Alphonse propose à *tous* en disant : « Il faut que *notre conformité à la volonté de Dieu* soit *entière* et *sans réserve*, *constante* et *irrévocable*. Toute notre perfection est là, et je le répète, c'est là le but où doivent tendre toutes nos actions, tous nos désirs, toutes nos oraisons (1). »

Lorsqu'il expose spontanément sa pensée, sans citer tel ou tel théologien de son temps, le Cardinal Petrucci ou Bernardo del Castelvetere, saint Alphonse les dépasse notablement et il rejoint la pensée de saint Jean de la Croix, dont l'autorité est, cela va sans dire, très supérieure à la leur. Il dit bien, comme l'auteur de la *Nuit obscure*, qu'il n'y a pas de vraie perfection chrétienne sans la grande docilité aux lumières et aux inspirations du Saint-Esprit, qui caractérisent les voies illuminatives et unitives et qui, pour peu qu'elles se prolongent, mettent l'âme dans un *état passif* au moins de quelques instants, soit sous une forme aride et purificatrice, soit sous forme de consolation. Il suffit, pour s'en rendre compte, de lire la neuvaine de saint Alphonse au Saint-Esprit (2).

Ces textes et d'autres semblables montrent que, selon le saint, il faut pour la pleine perfection de la vie chrétienne un *principe unitif plus fort* que celui qui se trouve

(1) *Conformité à la volonté de Dieu*, ch. I.

(2) *Opere di S. Alphonso*, Torino, 1887, t. II, p. 395 sq. Medit. III : « L'amore è acqua che sazia : *Si quis sitit, veniat ad me.* Chi desidera di essere beato venga a me che io gli donerò lo Spirito santo che lo renderà beato in questa e nell' altra vita. *Qui credit in me, sicut dicit Scriptura, flumina de ventre ejus fluent aquae vivae.* Chi dunque crede ed ama Gesu Christo sarà arricchito di tanta grazia, che dal suo cuore sgorgheranno piu fontane di sante virtù, che non solo gioveranno a conservare la vita sua, ma anche a dar la vita agli altri...

« Cosi appunto ci fa pregare la santa Chiesa : *Sancti Spiritus corda nostra mundet infusio et sui roris intima aspersione fœcundet...* O divino Spirito... vi prego a darmi *il dono dell' orazione.* Venite voi nel mio cuore ed *insegnatemi a farla* come si deve. Datemi fortezza di non tralasciarla per tedio in tempo di aridita... *Loquere, Domine, quia audit servus tuus...* »

dans l'union acquise. La raison profonde en est donnée par saint Thomas, lorsqu'il montre la nécessité des dons du Saint-Esprit et leur connexion avec la charité : « Parce « qu'il a plu à Dieu de nous appeler à une fin ultime *sur-* « *naturelle*, la raison n'étant qu'*imparfaitement* perfec- « tionnée par les vertus théologales, est incapable de nous « conduire à ce bienheureux terme de notre voyage ; il « nous faut la direction, la motion du Saint-Esprit, selon « ce mot de saint Paul : « Ceux qui sont conduits par « l'Esprit de Dieu, sont ses enfants. » Le psaume 142, 10, « dit aussi : « C'est votre Esprit qui me conduira dans la « terre des saints. » Aussi pour arriver à ce but suprême « surnaturel, l'homme a besoin des dons du Saint- « Esprit (1). » « Sans les dons le juste ne peut éviter « comme il faut la sottise spirituelle, l'ignorance, l'hébé- « tude, la dureté et autres défauts de ce genre (2). » En ce sens les dons sont *nécessaires au salut* à titre de dispositions habituelles pour recevoir docilement et promptement les inspirations d'en haut, comme les vertus morales le sont pour que l'appétit sensitif et la volonté reçoivent docilement la direction de la prudence.

A ce titre les sept dons sont *connexes avec la charité*, qui nous unit au Saint-Esprit (3) ; ils font ainsi partie de l'organisme spirituel et *grandissent avec la charité*, comme les cinq doigts de la main se développent ensemble (4). On ne conçoit donc pas qu'un juste ait un haut degré de charité, sans avoir à un degré correspondant les dons de sagesse et d'intelligence, *connexes* avec cette vertu. Or le Saint-Esprit meut généralement les âmes selon le degré de leurs dispositions surnaturelles, à moins

(1) Cf. I^a II^ae, q. 68, a. 2. Nous avons développé cette doctrine, *Perfection chrétienne et contemplation*, t. I, p. 346-355.

(2) I^a II^ae, q. 68, a. 2, ad 3.

(3) I^a II^ae, q. 68, a. 5.

(4) I^a II^ae, q. 66, a. 2 : « ... Omnes virtutes unius hominis sunt aequales quadam aequalitate proportionis, in quantum aequaliter crescunt in homine, sicut digiti manus... » Ceci est particulièrement vrai des vertus infuses, et de tous les *habitus* infus connexes avec la charité, par suite des sept dons du Saint-Esprit.

qu'il n'y ait quelque obstacle accidentel. Et c'est pourquoi toute âme qui a une haute charité, reçoit normalement la contemplation des mystères de la foi, soit sous une *forme manifeste,* parfois éclatante, soit sous une *forme diffuse*, mais très réelle, qui donne à sa vie un ton vraiment surnaturel, et qui fait voir qu'elle est vraiment le temple du Saint-Esprit. Sans cette contemplation, les saints voués à la vie active, comme un saint Vincent de Paul, n'auraient pas vu constamment des membres souffrants du Christ dans les pauvres malades et les enfants abandonnés. Sans elle, on ne pénètre pas la valeur infinie du sacrifice de la messe, on ne vit pas assez du moment le plus solennel, qui est celui de la consécration eucharistique. Or ce sont *tous* les chrétiens, qui sont appelés à en vivre et à en vivre profondément, *ut vitam abundantius habeant,* comme tous les hommes sont appelés à la vision béatifique de l'essence même de Dieu, bien que beaucoup négligent grandement leur salut.

Saint Alphonse ne nie certainement pas un seul de ces principes de saint Thomas. Sa neuvaine au Saint-Esprit montre au contraire qu'il les enseignait à toutes les âmes intérieures. Il dépassait ainsi notablement certains théologiens mystiques de son temps, tombés aujourd'hui dans l'oubli et qu'il croyait utile de citer.

3° C'est en reproduisant leurs paroles, qu'il a dit en passant, *Praxis*, n° 127, que « dans *l'état passif*, l'âme *ne mérite pas, parce qu'elle n'opère pas*, mais reçoit seulement (1) ». Il s'exprime autrement, lorsque, parlant de lui-même, il dit plus loin, n° 134, conformément à sainte Thérèse : « Dans l'oraison (passive) de quiétude, la volonté est comme liée, car elle ne peut *aimer* d'autre objet que Dieu, qui l'attire à Lui (2). » Et donc dans cet état passif,

(1) « Quando anima pervenit ad *statum passivum* contemplationis, tunc anima, *etsi non mereatur, quia eo tempore non operatur, sed tantum patitur*, nihilominus acquirit magnum quemdam vigorem ad operandum postea cum majori perfectione. » — Item *Hæresum historia et confutatio*, Confut. XIV. De Michaelis Molinos hæresi, n° 3 : « Ipsam contemplationem, qua anima in Deo absorpta, nihil potest operari... »

(2) *Praxis*, n. 134 : « Dicit S. Theresia (*Vita*, cap. 14 init.) quod in hac

la volonté *opère*, elle *aime* Dieu et librement; par suite elle *mérite*. Sainte Thérèse dit même en parlant de l'état plus passif de l'union : « Dieu ne nous laisse ici d'autre concours que celui d'une *volonté entièrement soumise* (1) » et qui *mérite* par cette *docilité*. Selon saint Thomas et tous ses disciples, cette docilité à l'Esprit-Saint rend *méritoires* les actes de ses sept dons. Ce ne sont pas, sans doute, des actes *proprement délibérés*, comme ceux que règle la prudence au terme de sa délibération discursive, mais, au-dessus de la délibération humaine, sous l'inspiration du don de conseil, les actes du don de piété, par exemple, sont *vitaux*, *libres* et *méritoires*, et lorsqu'ils se prolongent quelque peu, on les appelle un état passif de quelque durée (2).

On voit donc que, lorsque saint Alphonse nie incidemment le *mérite*, dans l'état *passif*, et la nécessité de l'union passive pour la perfection, il parle plutôt selon l'opinion de quelques théologiens de son temps, que selon sa pensée profonde qui est beaucoup plus conforme que la leur à celle de saint Thomas et de saint Jean de la Croix. Il ne nierait certainement pas cette phrase de la *Montée du Carmel*, l. II, ch. 27 : « Plus la charité d'une âme est intense, plus le Saint-Esprit l'éclaire et lui communique ses dons. » Ceux-ci, en effet, comme le dit saint Thomas ($I^a\ II^{ae}$, q. 68, a. 5), sont *connexes* avec la charité, et tous les *habitus* infus, qui sont comme les diverses parties de l'organisme spirituel, grandissent ensemble ($I^a\ II^{ae}$, q. 66, a. 2). Il n'y a rien chez saint Alphonse qui soit contraire à ces principes; tout ce qu'il nous a dit du Saint-Esprit et du progrès de la charité les confirme même constamment.

oratione (quietis) non suspenduntur omnes potentiae. Suspenditur quidem voluntas et remanet tanquam ligata, quia tunc nullum aliud objectum præter Deum valet *amare*, qui eam ad se trahit. »

(1) *Château intérieur*, V^e^ Dem., ch. 1, p. 136 (trad. des Carmélites de Paris).

(2) Nous avons longuement développé ce point ailleurs : *Perfection chrét. et cont.*, I, p. 350 : Nécessité d'une docilité toujours plus parfaite au Saint-Esprit. — p. 355-371 : L'inspiration spéciale du Saint-Esprit comparée à la grâce actuelle commune.

***

On objecte encore que Benoît XIV, s'appropriant les paroles du Cardinal de Laurea, a écrit : « Bien des serviteurs de Dieu sont canonisés, sans que, dans leur procès de canonisation, il soit fait mention de contemplation infuse; il suffit de prouver l'héroïcité de leurs vertus, confirmée par des miracles (1). »

A cela il est facile de répondre que Benoît XIV ne parle pas au point de vue théologique proprement dit, comme s'il voulait décrire ce qui normalement appartient à la pleine perfection de la vie chrétienne; il parle au point de vue *juridique* : il n'est pas nécessaire dans les procès de béatification d'examiner autre chose que l'héroïcité des vertus et les miracles qui la confirment : c'est certain. Mais l'héroïcité des vertus existe-t-elle sans l'exercice des *dons du Saint-Esprit*, qui sont *connexes avec la charité* et qui se développent avec elle? Nous avons vu sur ce point la réponse de saint Thomas, celle de saint Jean de la Croix qui reproduit l'enseignement de saint Augustin et de saint Grégoire le Grand (2). Or l'exercice des dons d'intelligence, de sagesse, de piété, a lieu surtout dans l'oraison, et, lorsque leur influence domine en elle, l'oraison est dite infuse.

De plus, *les peines intérieures* des saints dont parlent presque tous les procès de béatification, en montrant précisément l'héroïcité de leur foi et de leur espérance, ne sont pas autre chose que *les purifications passives*, si admirablement analysées par saint Jean de la Croix dans la *Nuit obscure*. Or ces purifications ne sont certes pas des grâces *gratis datae*, extraordinaires comme la prophétie; elles sont un *état passif* douloureux, où il y a souvent une haute contemplation de l'infinie majesté de Dieu, et une connaissance profonde de notre misère, connaissance que seul le saint-Esprit peut donner. Qu'on lise par

(1) *De servorum Dei beatificatione...*, l. III, c. 26.
(2) Cf. I^{a} II^{ae}, q. 68, a. 5.

exemple dans la vie du Curé d'Ars le chapitre sur les peines intérieures, on y trouvera, en d'autres termes accessibles à tous, ce que saint Jean de la Croix dit de la nuit de l'esprit.

Enfin, Benoît XIV, lorsqu'il parle des questions mystiques, reproduit à la lettre l'ouvage du Cardinal de Laurea, *De Oratione christiana*. Or, cet auteur, se plaçant au point de vue, non pas juridique, mais théologique, nous dit : « Il est permis de désirer l'union mystique que Dieu a l'*habitude* de donner *aux parfaits* avec la contemplation infuse (1). » C'est l'enseignement traditionnel, tel que le formulent généralement les thomistes dominicains et les carmes (2).

*
* *

Le P. Keusch, à la fin de son article, veut bien dire de *La Vie Spirituelle* : « Nous croyons qu'*en théorie* elle a raison dans le tracé sublime qu'elle donne des voies du ciel »; mais il ajoute que *pratiquement*, « brièveté de l'existence, difficultés de la vie, véhémence de la concupiscence, péché originel avec toutes ses conséquences... voilà les faits qui ont frappé saint Alphonse » (3).

(1) Laurentius Brancati, Card. de Laurea, *De Oratione christiana*, Opusc. VII, ch. x : « Dico 1° : « *Optari licite potest infusa contemplatio* et a Deo postulari, si sit ad ejus gloriam... Sed dispositiones quibus ex sua bonitate possit moveri Deus ad concedendam supernaturalem hanc contemplationem, difficiles ac laboriosae sunt, et non solum carnalibus, sed etiam spiritualibus arduae videntur,... ideo rarissimi ad infusam contemplationem perveniunt. »

Ibid., opusc. VIII, c. ix : « *Licitum* et bonum est optare et sanctis operibus procurare unionem quamcumque cum Deo, *etiam mysticam* et perfectissimam, *quae per infusam contemplationem* vel alio supernaturali modo *solet a Deo perfectis hominibus concedi.*

« Unio beatifica in patria optabilis et procurabilis est, totaque humana vita omnisque ejus actio ad eam ordinatur; ergo etiam unio major et maxima, quae in hac vita potest obtineri, optari potest ac procurari. »

(2) Cf. Vallgornera, *Mystica Theologia S. Thomae*, q. 3, d. 3, a. 3, n° 430 : « Debent omnes ad supernaturalem contemplationem aspirare. » Item, q. 4, d. 1, a. 12. Philippus a S. Trinitate, *Summa Theol. myst.*, éd. 1874, t. II, p. 299; t. III, p. 43 : « Debent omnes ad supernaturalem contemplationem aspirare et maxime Deo specialiter consecratae animae. »

(3) *La Vie Spirituelle*, juin 1927, p. [209].

Le péché originel et ses suites rendent certainement difficile la réalisation de cet idéal; saint Augustin est le premier à le dire, contre les pélagiens; il parle pourtant à tous les chrétiens, dans son commentaire sur le Sermon sur la montagne, de ce que doit être en eux le plein développement de la charité et des sept dons du Saint-Esprit, qui l'accompagnent. C'est à tous que Notre-Seigneur prêchait les béatitudes évangéliques, si opposées à toutes les maximes de la sagesse humaine. Si le fondateur de la Congrégation du Saint-Rédempteur a bien noté les conséquences du péché originel, il s'était aussi donné pour devise : *Copiosa apud eum redemptio.* Il aimait à citer les paroles de saint Paul aux Romains, v, 20 : « *Là où le péché a abondé, la grâce a surabondé.* » Il les expliquait comme le fait saint Thomas dans son beau commentaire sur cette épître et dans sa Somme (1). Saint Paul ne dit-il pas aussi aux Éphésiens, I, 18 : « *Je ne cesse... de faire mémoire de vous dans mes prières, afin que le Dieu de Notre-Seigneur Jésus-Christ, le Père de la gloire, vous donne un esprit de sagesse, qui vous révèle sa connaissance et qu'il éclaire les yeux de votre cœur, pour que vous sachiez quelle est l'espérance à laquelle il vous a appelés, quelles sont les richesses de la gloire de son héritage réservé aux saints et quelle est, envers nous qui croyons, la suréminente grandeur de sa puissance, attes-*

(1) Cf. S. Thomas *in Ep. ad Rom.*, v, 20 : « *Superabundavit et gratia,* scil. Christi condonantis peccata. II Cor., IX : *Potens est Deus omnem gratiam abundare facere in vobis.* Ejus autem quod hic dicitur duplex ratio assignari potest. Una quidem ex effectu gratiae..., requirebatur abundans gratia ad hoc ut sanaret abundantiam delictorum... Alia ratio sumi potest ex dispositione peccantis, qui .. quandoque per auxilium divinum ex considerationes suorum peccatorum magis humiliatur et majorem consequitur gratiam, secundum illud, Ps. XV. « Multiplicatae sunt infirmitates eorum, postea acceleraverunt. »

Item IIIª, q. I, a. 3, ad 3 : « Nihil prohibet, ad aliquid majus humanam naturam perductam esse post peccatum. Deus enim permittit mala fieri, ut inde aliquid melius eliciat. Unde dicitur ad Rom., v, 20. *Ubi abundavit delictum, superabundavit et gratia.* Unde et in benedictione cerei paschalis dicitur : *O felix culpa, quae talem ac tantum meruit habere redemptorem.* »

tée par l'efficacité de sa force victorieuse. » Telle est bien la grande doctrine que conserve saint Alphonse, lorsqu'il parle du triomphe de la charité dans les âmes (1).

Si la nature blessée est loin d'avoir la perfection de la nature intègre, telle qu'elle existait dans l'état d'innocence, le Fils de Dieu fait homme, nouvel Adam, est infiniment supérieur au premier; Marie, nouvelle Ève, est incomparablement plus parfaite que la première. Le culte eucharistique de la plus petite église de campagne, au moment surtout de *la consécration*, est infiniment supérieur aussi au culte qui existait au Paradis terrestre. Si les âmes sont vraiment fidèles et généreuses, il n'y a pas parcimonie de grâces, ce sont au contraire des grâces toujours nouvelles. Le Christ Jésus médiateur, et Marie médiatrice, les conduiront, par la *communion quotidienne*, qui devrait normalement être chaque jour plus fervente de la ferveur de volonté, à une union à Dieu non moins intime que celle qui existait dans l'état de justice originelle, bien que cette union s'accompagne souvent aujourd'hui de douloureuses purifications qui, du reste, augmentent le mérite. En ce sens saint Paul nous dit : « *Superabundo gaudio in omni tribulatione nostra* » (II Cor., VII, 4.)

Si saint Alphonse n'atténue en rien les suites du péché originel, il ne croit pas moins à la régénération baptismale, et à tout ce qu'elle contient en germe : *gratia, semen gloriae.* Il enseigne, comme saint Thomas qu'il avait pris pour guide, que *la grâce des vertus et des dons* est ordonnée, selon son développement, à tout ce qui, normalement, doit disposer nos âmes, en les purifiant, à la vision béatifique. Alors, de par la puissance du Rédempteur, la pratique rejoint les grands principes doctrinaux, le fait s'élève peu à peu jusqu'à l'idéal entrevu, et nous croyons que saint Alphonse souscrit entièrement à ce que dit l'auteur de *l'Imitation*, l. III, ch. 31 : « S'il y a peu de

(1) *Riflessioni... a prò delle anime che desiderano avanzarsi nel divino amore*, § 13, L'amor divino vince tutto : *Fortis est ut mors dilectio...* Dice santa Teresa : « Distacca il cuore dalle creature, ed allora cerca Dio, che troverai ». Trovera la pace interna, *quae exsuperat omnem sensum* ».

contemplatifs, c'est qu'il y en a peu qui savent se détacher vraiment des créatures et de tout ce qui passe. »

C'est ce que saint Alphonse nous a dit plus haut dans ses *Réflexions*, ch. XIII, en expliquant le mot de sainte Thérèse : « Détache ton cœur des créatures, puis cherche Dieu, et tu le trouveras » : « Vous n'obtiendrez pas toujours ces consolations spirituelles que le Seigneur ne donne pas continuellement à ceux qui l'aiment... Mais il leur fait éprouver cette paix intérieure, qui surpasse toute intelligence, *quae exsuperat omnem sensum.* » — « Oh! combien Dieu est plein de bonté et de libéralité à l'égard de ceux qui ne cherchent que lui. *Bonus est Dominus animae quaerenti illum* (Thren., III, 25). » *Ibid.*, ch. XLI, sur le détachement des créatures. — De même dans le ch. XXXI, sur l'amour de la solitude, que nous avons cité plus haut.

Cette paix, *quae exsuperat omnem sensum*, est la *béatitude des pacifiques* promise à toutes les âmes généreuses par Notre-Seigneur. Et comme le montrent saint Augustin (1) et saint Thomas (2), cette béatitude correspond au don de sagesse, car celui-ci nous fait en quelque sorte voir en Dieu, et en son amour pour nous, tous les événements agréables ou pénibles, même les plus imprévus et les plus déconcertants. C'est là une contemplation aussi pratique qu'elle est élevée, et elle ne nous dirige profondément dans la pratique de la vie, que parce qu'elle vient de très haut : « Sapientia, secundum quod est donum, non solum est speculativa, sed etiam practica », dit saint Thomas (II^a II^{ae}, q. 45, a. 3). C'est précisément, dit-il, parce qu'il est plus élevé que la sagesse naturelle, que le don de sagesse s'étend ainsi jusqu'à la pratique et dirige l'action : « Quanto aliqua virtus est altior, tanto ad plura se extendit » (ibid., ad 1^{um}).

Il y aurait, croyons-nous, un travail très intéressant à faire et qui devrait tenter le Père Keusch, pour compléter

(1) Lib. I de Serm. Domini in monte, c. 4.
(2) II^a II^{ae}, q. 45, a. 6.

son ouvrage sur l'Ascétique de saint Alphonse. Ce serait de rechercher, dans ses œuvres spirituelles, la conception qu'il se faisait de l'habitation de la Sainte Trinité en nous, de l'augmentation de la charité, des sept dons qui l'accompagnent et de l'union divine parfaite qui s'obtient par le complet détachement des créatures.

Loin de nier la connexion de la charité et des dons du Saint-Esprit, si bien affirmée par saint Thomas (I^a II^{ae}, q. 68, a. 5), saint Alphonse l'exprime équivalemment en plusieurs endroits, par exemple dans sa Neuvaine au Saint-Esprit (1), lorsqu'il montre que l'amour de charité n'est pas seulement un feu, mais une lumière qui illumine, une eau vive qui désaltère, une force qui grandit, une onction qui consacre notre âme pour en faire un temple où habite toujours plus intimement le Saint-Esprit. Il cite à ce sujet les textes scripturaires où saint Augustin et saint Thomas ont trouvé la doctrine des sept dons et celle de leur rapport avec la charité qui ne doit cesser ici-bas d'augmenter en nous.

Un travail de ce genre serait une utile contribution aux études mystiques. Il montrerait, croyons-nous, que la spiritualité de saint Alphonse ne s'oppose point à la doctrine que nous avons exposée ici selon les principes thomistes. On verrait ainsi que la prudence de ce grand saint ne diminue pas le moins du monde *l'élévation de la fin*, à laquelle toute âme intérieure doit aspirer; mais elle rappelle que, si cette fin est première dans l'ordre d'intention, elle est dernière dans l'ordre d'exécution, et qu'il faut commencer l'édifice spirituel par le fondement de l'humilité, de la mortification et de l'obéissance, par la pratique des solides vertus (2). Ce n'est pas par les voûtes que l'on commence la construction des cathédrales; encore faut-il que l'architecte ait au début le plan de tout l'édifice, car le fondement doit être d'autant plus profond

(1) *Opere di S. Alfonso*, ed. citata, t. II, p. 393.

(2) Notons pourtant que dès l'instant de la justification ou conversion, l'acte d'amour de Dieu précède l'acte de détestation du péché, puisqu'on déteste le péché parce qu'il déplaît à Dieu. Cf. I^a II^{ae}, q. 113, a. 8.

que cet édifice doit être plus élevé. Sur ce, bien certainement, tout le monde est d'accord. Non seulement nous croyons qu'il y a une véritable harmonie entre la doctrine de *la Vie Spirituelle* et la spiritualité de saint Alphonse, mais la lecture de ses œuvres nous paraît être fort utile pour compléter pratiquement les hautes vues spéculatives auxquelles saint Thomas habitue ses lecteurs, pour montrer comment elles doivent rayonner dans le détail de la vie quotidienne, et, dans l'ordre d'exécution, diriger notre marche vers l'idéal si élevé que Notre-Seigneur proposait à tous, au début du Sermon sur la montagne en prêchant *les Béatitudes* (1). Telle est bien la fin entrevue; or les béatitudes ne sont pas autre chose que les actes les plus élevés des vertus et des dons, et comme la vie éternelle commencée (2) : *Beati mundo corde, quoniam ipsi Deum videbunt.* Les cœurs purs commencent d'une certaine manière dès ici-bas à voir Dieu dans la pénombre de la foi (3), et plus la lumière de vie le leur fait connaître, plus ils l'aiment, selon toutes les exigences du précepte suprême, « de tout leur cœur, de toute leur âme, de toutes leurs forces et de tout leur esprit » (Luc, x, 27).

(1) Ainsi saint Thomas commence la Théologie morale, I^a II^ae, q. 1, par l'étude de la fin dernière ou de la béatitude céleste.

(2) I^a II^ae, q. 69, a. 1 et 2.

(3) II^a II^ae, q. 8, a. 3 et a. 7 : « Duplex est Dei visio. Una quidem perfecta per quam videtur Dei essentia. Alia vero imperfecta, per quam etsi non videatur de Deo quid est, videmus tamen quid non est, et tanto in hac vita Deum perfectius cognoscimus, quanto magis intelligimus eum excedere, quidquid intellectu comprehenditur... (Iloc) pertinet ad donum intellectus. »

CHAPITRE III

Unité et élévation de la vie apostolique, synthèse de la contemplation et de l'action

Littera occidit, spiritus autem vivificat. II Cor., III, 6.
« Opus vitae activae est duplex : *unum, quod ex plenitudine contemplationis derivatur, sicut doctrina et praedicatio...*; aliud... quod totaliter consistit in occupatione exteriori, sicut eleemosynas dare, hospites recipere... » S. Thomas, II^a II^ae, q. 188, a. 6.

Après avoir traité de l'union de l'âme purifiée avec Dieu et de la contemplation qu'elle suppose, il convient ici de parler des fruits qui en résultent dans la vie apostolique, lorsque celle-ci conserve toute son unité et son élévation.

Il est évidemment plus facile de définir la vie religieuse purement contemplative que celle qui unit en elle la contemplation et l'action apostolique. Cela tient en partie à ce que l'idéal de la vie religieuse apostolique se réalise sous des formes assez variées, suivant la place plus ou moins grande qui y est faite à l'action; cette place n'est pas tout à fait la même chez les Carmes, chez les Dominicains, chez les fils de saint François, pour ne citer que ces anciens Ordres.

Mais la difficulté qu'il y a à définir la vie religieuse apostolique, à bien saisir ce qui constitue son esprit, vient surtout de ce qu'on est assez souvent porté à la *matérialiser*, à s'arrêter à *la lettre*, à la *multiplicité* des éléments en quelque sorte tangibles, qui se trouvent en elle, sans s'é-

lever assez jusqu'à son *unité* si harmonieuse, qui seule pourtant peut expliquer le véritable rôle de ces éléments divers, en les vivifiant. C'est le cas de se rappeler ce que dit saint Paul, II Cor., III, 6 : « C'est Dieu qui nous a rendus capables d'être ministres d'une nouvelle alliance, non de la lettre, mais de l'Esprit; car la lettre tue, mais l'Esprit vivifie. »

Voyons d'abord, comme le fait généralement saint Thomas, la difficulté du problème; nous saisirons mieux ensuite la valeur de la solution que le saint Docteur nous en donne.

*
* *

§ I. — Difficulté et supériorité de cette vie

A la manière des organismes supérieurs, aux fonctions nombreuses et nettement différenciées, mais convergentes, cette vie apostolique ou mixte est, cela va sans dire, plus complexe que la vie purement contemplative du chartreux et que la vie active des ordres hospitaliers. C'est précisément cette complexité qui rend cette vie apostolique particulièrement difficile. Elle fait place, dans des Ordres religieux, tels que ceux de saint Dominique, de saint François, ou ceux des Carmes, des Prémontrés, etc., aux *observances monastiques* comme l'abstinence, les jeûnes et le lever de nuit, à *l'étude* approfondie de la philosophie et de la théologie, à *la prière liturgique intégrale,* c'est-à-dire à l'Office divin psalmodié au chœur, enfin à *l'apostolat par l'enseignement oral ou écrit et par la prédication*. Si l'un de ces éléments vient à prévaloir au détriment des autres, c'est l'harmonie de cette vie apostolique qui est compromise, il y a hypertrophie d'un organe, atrophie d'un autre, déséquilibre des fonctions, et par suite maladie plus ou moins grave. Il faut de toute évidence, dans cette *diversité*, maintenir une très grande

unité, qui constitue l'esprit même de cette vie; autrement c'en est fait d'elle, elle se matérialise et dépérit, perd toute influence profonde et disparaît, pour faire place à des succédanés d'apparence semblable, mais de nature inférieure.

On entend même dire parfois : « Les Ordres anciens ont fait leur *temps*. » Est-ce vrai s'ils restent fidèles à la pensée des grands saints qui les ont fondés?

Si, dans la vie apostolique dont nous parlons, on perd de vue l'unité supérieure qui en est l'âme, il semble aux uns que les observances nuisent à l'étude, aux autres que l'étude approfondie empêche l'intégrité des observances. On établira même parfois une opposition semblable entre l'étude et la prédication. On a vu des prédicateurs romantiques mésestimer l'enseignement philosophique et théologique comme trop abstrait, et sans vie : « ni fond, ni forme; bon pour l'enseignement ». On a vu ensuite des hommes d'études, occupés à de patientes recherches historiques et critiques, déprécier la prédication, comme chose superficielle et sans portée. C'était oublier de part et d'autre ce qui a fait la vie des grands apôtres de tous les temps, d'un saint Paul, d'un saint Dominique, hommes de méditation profonde, de prière, vrais contemplatifs, qui donnaient aux âmes, pour les sauver, leur vivante contemplation de Dieu et du Christ.

Le Bienheureux Henri Suso, dans *le Livre de la Sagesse éternelle*, III[e] partie, ch. v, a bien noté comment la vie spirituelle se matérialise assez souvent en deux groupes d'hommes opposés : les uns s'adonnant presque exclusivement à l'étude, les autres aux observances et austérités; sans parler de ceux qui s'extériorisent dans un apostolat où l'activité naturelle non sanctifiée a une large part.

« Le disciple, dit-il (1), désira savoir s'il n'existait, dans

(1) Nous reproduisons la traduction du P. G. Thiriot : *Œuvres mystiques du B[x] H. Suso*, Lecoffre, 1899, t. II, p. 233 sq.

aucun pays, un homme parvenu à cette haute noblesse de renoncement (dont lui parlait la Vérité), un *homme qui fût vraiment transformé dans le Christ*, et il désira que Dieu lui fît connaître cet homme afin de pouvoir parler familièrement avec lui. Et comme le disciple pensait sérieusement à cela, il fut ravi en lui-même et, pendant son ravissement, il fut conduit dans un pays que les sens ne pouvaient atteindre. Là, il vit planer une image entre le ciel et la terre, et cette image était celle *d'un homme qui avait un aspect plein de bonté et se tenait auprès d'une croix*. Il vit aussi *deux catégories de personnes* qui tournaient autour de la croix *sans pouvoir s'en approcher*. Les uns voyaient l'image intérieurement et pas extérieurement, les autres la voyaient extérieurement et pas intérieurement... Ah! éternelle Vérité, dit le disciple, que signifie cette merveilleuse vision? »

« Une voix lui répondit intérieurement : « *Cette image*, que tu as vue, *représente le Fils unique de Dieu*, en tant qu'il a pris la nature humaine. Tu n'as vu qu'une seule image et cependant *elle est variée et multiple, car elle représente tous les hommes qui sont ses membres et qui sont en même temps des fils, étant devenus fils par Lui et en Lui*. Ils sont comme les membres nombreux d'un seul corps. La tête domine tout, cela veut dire qu'il est le premier-né selon son assomption dans la personne divine, les autres, au contraire, en tant qu'ils sont transformés dans l'union avec cette même image. La croix signifie qu'un homme, qui s'est véritablement renoncé, doit toujours demeurer, aussi bien selon l'homme intérieur que selon l'homme extérieur, dans une complète abnégation de lui-même, dans tout ce que Dieu veut qu'il souffre, de quelque côté que cela vienne; de telle sorte que pour la gloire du Père céleste il soit toujours prêt à accepter tout, en mourant à lui-même. De tels hommes sont nobles intérieurement, et extérieurement ils se tiennent sur leurs gardes..

« Les hommes, qui voient cette image seulement intérieurement et pas extérieurement sont *ceux qui ne considèrent la vie du Christ que dans leur raison, d'une manière spéculative et non pas d'une manière pratique* en mortifiant leur nature par l'imitation de cette image. Après cette considération, ils s'adonnent à leurs penchants naturels et à leur fausse liberté, pensant que ceux qui ne sont pas du même avis qu'eux sont des hommes bornés et inintelligents.

« *Quelques-uns considèrent aussi cette image extérieurement et non intérieurement, ils semblent durs et sévères, font des exercices pénibles*, vivent avec circonspection et présentent aux hommes un genre de vie honorable et saint, *mais négligent de considérer intérieurement le Christ*, dont la vie fut douce et aimable. Ces hommes sont tranchants, ils jugent les autres, et tout ce qui n'est pas semblable à leur genre de vie leur paraît mauvais. Ces hommes sont absolument dissemblables au modèle qu'ils se sont proposé... La volonté propre demeure, ils la conservent tellement qu'ils n'arrivent pas à l'obtention des vertus divines, telles que l'obéissance, la patience, la condescendance et d'autres semblables. Ce sont ces vertus qui rendent l'homme conforme à l'image du Christ. »

Le Bienheureux H. Suso comprit alors pourquoi « ces deux catégories de personnes tournaient autour de la croix *sans pouvoir s'en approcher* ». Il comprit aussi beaucoup mieux qu'auparavant, comme il le dit ensuite, « que Dieu a donné le pouvoir et la puissance de devenir fils de Dieu à tous ceux qui ne sont nés d'aucun autre que de Dieu... C'est pourquoi, chez un homme qui s'est renoncé, chez qui Dieu seul est père, dans lequel rien de temporel n'est engendré selon sa propriété, *chez cet homme, les yeux s'ouvrent, il comprend qu'il est là en Dieu...* (1) ».

(1) *B^x Henri Suso*, ibid.

Ces « yeux qui s'ouvrent » sont ceux de la contemplation des mystères révélés, contemplation supérieure aux pratiques extérieures de pénitence, supérieure aussi à la simple étude, et c'est elle qui doit être, avec l'amour de Dieu, l'âme de l'apostolat. Nous allons le voir en considérant quelle est la véritable fin d'une vie religieuse ordonnée, non seulement à la sanctification personnelle, mais aussi au salut des âmes.

*
* *

§ II. — Quelle est la fin spéciale de la vie contemplative et active, vouée a l'apostolat?

Pour bien voir quels doivent être les rapports des divers éléments de cette vie religieuse, en particulier dans les Ordres que nous avons cités, il faut considérer quelle en est la fin spéciale, puisque la fin, qui est la raison d'être des moyens, est première dans l'ordre d'intention, bien que dernière dans celui d'exécution.

Pour répondre à cette question, saint Thomas remarque que la prédication des grands mystères de la foi doit dériver de la contemplation de ces vérités divines, « *ex plenitudine contemplationis, derivatur* ». C'est le principe de sa réponse : « Differentia unius religionis ad aliam principaliter quidem attenditur ex parte *finis*... Majus (autem) est *contemplata aliis tradere*, quam solum *contemplari*... Sic ergo summum gradum in religionibus tenent, quae ordinantur ad docendum et praedicandum, quae propinquissimae sunt perfectioni episcoporum... Secundum autem gradum tenent illae quae ordinantur ad contemplationem. Tertius est earum quae occupantur circa exteriores actiones (1). » En d'autres termes, comme Jésus-

(1) II^a II^{ae}, q. 188, a. 6.

Christ et les douze, l'apôtre doit être un contemplatif, qui livre aux autres sa contemplation pour les sanctifier et les sauver.

La fin spéciale d'une vie religieuse vouée à l'apostolat se trouve donc exprimée dans ces mots de saint Thomas devenus la devise de son Ordre : *Contemplari et contemplata aliis tradere.*

Mais comment faut-il les entendre?

On a proposé trois interprétations qui répondent de fait à trois mentalités plus ou moins conscientes de ce qui fait leur esprit. Les Carmes de Salamanque (1) les rapportent ainsi :

Selon la première interprétation, qui rappelle plusieurs vues de Suarez, la vie religieuse mixte ou apostolique tend *également* à la contemplation et à l'action, comme à *deux fins principales et immédiates, ex aequo.*

Selon la deuxième interprétation, qui est de façon plus ou moins consciente celle de beaucoup de prédicateurs, la vie religieuse mixte ou apostolique a pour *fin principale et première l'action* apostolique, mais elle tend aussi vers une certaine contemplation, comme MOYEN nécessaire en vue de l'action.

Selon la troisième interprétation, de beaucoup plus élevée, la vie religieuse mixte ou apostolique tend au contraire *principalement et premièrement à la contemplation* et à l'union à Dieu qu'elle implique, *et secondairement à l'action*, qui est chez l'apôtre *l'effet* de sa contemplation et pour ceux qui l'écoutent le *moyen* capable de les disposer à leur tour à la contemplation des choses divines et à l'union à Dieu.

Quelle est la valeur de ces trois interprétations, dont l'esprit, on le voit, est notablement différent?

Du point de vue de saint Thomas, on ne saurait admet-

(1) *Cursus theologicus*, tr. XX, de Statu religioso, disp. II, dub. III, n° 29.

tre la première. La vie mixte ou apostolique ne peut tendre *également* à la contemplation et à l'action, comme à deux fins principales et immédiates *ex aequo*. Ce seraient là deux fins totales adéquates, qui ne seraient pas subordonnées entre elles; cette dualité sans subordination détruirait l'unité de la vie religieuse dont nous parlons; l'action et la contemplation voulues comme deux fins principales et immédiates se nuiraient l'une à l'autre; et finalement il faudrait choisir l'une ou l'autre; on ne peut pas courir deux lièvres à la fois.

La deuxième interprétation ne saurait davantage être admise; si en effet la vie mixte avait pour fin principale et première l'action, et ne tendait à une certaine contemplation que comme à un *moyen* en vue de l'action, en quoi se distinguerait-elle de la vie religieuse active, qui doit elle aussi faire une certaine place à la prière pour exercer surnaturellement les œuvres de miséricorde corporelle? De plus, la contemplation des choses divines et l'union à Dieu qu'elle implique ne sauraient être conçues comme un MOYEN SUBORDONNÉ à l'action; car elles lui sont SUPÉRIEURES. Il est de toute évidence en effet qu'il n'y a rien de plus élevé ici-bas que l'union à Dieu par la contemplation et l'amour (1), et par suite l'action apostolique n'a de valeur profonde qu'en tant qu'elle dérive de cette source, qui, loin d'être un *moyen subordonné*, est une CAUSE ÉMINENTE. Bien plus, c'est l'action apostolique qui est elle-même le moyen subordonné à l'union divine, à laquelle l'apôtre veut conduire les âmes. Ainsi l'ordre des agents correspond à l'ordre des fins : « Ordo agentium

(1) I^{a} II^{ae}, q. 182, a. 1 : « Vita contemplativa est simpliciter melior quam activa. » — Item, a. 4 : « Secundum suam naturam... vita contemplativa est prior quam activa, in quantum prioribus et melioribus insistit, unde et activam vitam movet et dirigit. » — Ibid., a. 1, ad 3 : « Cum aliquis a contemplativa vita ad activam vocatur (ut ille qui transfertur ad statum praelationis), *non hoc fit per modum substractionis, sed per modum additionis.* »

debet correspondere ordini finium (1). » L'union à Dieu chez l'apôtre conduit les âmes à l'union divine et au salut.

C'est ce que dit la troisième interprétation : *la vie mixte ou apostolique tend premièrement et principalement vers la contemplation et l'union à Dieu*; non pas qu'elle s'y arrête comme la vie purement contemplative, mais *elle descend* ensuite à l'action apostolique, à la prédication, à l'administration des sacrements, à la direction spirituelle (2).

Ainsi parlent les Carmes de Salamanque. Le dominicain Passerini disait de même : « Religio mixta respicit principaliter contemplationem ut fructificantem ad extra ad animarum salutem (3). » La vie mixte ou apostolique a pour fin principale la contemplation ou l'union à Dieu, qui fructifie pour le salut des âmes. Passerini suivait en cela le B^x^ Humbert de Romans (4).

Telle est manifestement aussi la pensée de saint Thomas, lorsqu'il dit : que l'enseignement théologique et la prédication sont des œuvres de la vie active, mais qui doivent, pour être fécondes, *dériver de la plénitude de la contemplation* (5). Il ajoute que Notre-Seigneur Jésus-

(1) I^a^ II^ae^, q. 109, a. 6.

(2) Ita Salmanticenses, loc. cit. : « Restat igitur quod illa Religio dicitur *vitam mixtam* profiteri, quae tertio modo se gerit, nempe quae *primario et principaliter respicit contemplationem*, non quidem sistendo ibi (quod est munus vitae contemplativae), *sed ex ipsa contemplatione descendendo ad opera spiritualia vitae activae circa proximum*, cujusmodi sunt praedicare, sancta consilia praebere, confessiones audire, morientes in illo agone adjuvare, ministrare sacramenta et alia hujusmodi. Et talem Religionem ita se gerentem profiteri vitam mixtam, constat sufficienti partium enumeratione; *non enim sistit in sola contemplatione*, atque adeo non est pure contemplativa; *nec respicit per se primo actionem*, et consequenter non est pure activa. Ergo est mixta. Praesertim cum ejus finis proximus, nempe *contemplatio, ut derivatur ad actionem circa proximum*, proprias rationes contemplationis et actionis eminenter contineat. »

(3) Passerini, O. P., *De Hominum statibus*, in II^am^ II^ae^, q. 188, a. 6.

(4) *Lettre sur les trois vœux et explication de la Règle de Saint Augustin*, c. 51 de la prière.

(5) II^a^ II^ae^, q. 188, a. 6 : « Est opus vitae activae... quod ex plenitudine

Christ ne s'est pas contenté de la vie purement contemplative, mais qu'il a choisi celle *qui suppose l'abondance de la contemplation* et en fait part aux âmes par la prédication (1). Le saint Docteur dit même : « Il convient à la vie qu'avait choisie le Christ, celle qui donne aux autres les choses qu'on a contemplées, de vaquer d'abord (dans la solitude) à la contemplation et de *descendre* ensuite à l'action apostolique au milieu des hommes (2). »

Des disciples de saint Thomas ont même noté que ces rapports de la contemplation et de l'union à Dieu avec l'action apostolique sont semblables à ceux de l'Incarnation et de la Rédemption. L'Incarnation, ou l'union hypostatique de la nature humaine du Christ à la personne

contemplationis derivatur, sicut doctrina et praedicatio. Unde et Gregorius dicit super Ezech. (hom. V, a med.) quod *de perfectis viris post contemplationem suam redeuntibus* dicitur Ps. 144 : *Memoriam suavitatis suae eructabunt.* Et hoc praefertur simplici contemplationi. Sicut enim majus est illuminare, quam lucere solum, ita majus est contemplata aliis tradere, quam solum contemplari. »

Saint Thomas ne nie pas qu'il y ait dans la vie purement contemplative, du chartreux par exemple, un *apostolat virtuel et caché*, une influence très profonde sur les âmes *par la prière et l'immolation*; le solitaire atteint ainsi les âmes dans le Christ, en qui il les considère, et peut obtenir pour elles de grandes grâces de conversion et de sanctification. Mais cet apostolat caché par la prière et l'immolation existe aussi chez l'Apôtre, chez saint Paul, chez saint Dominique, et il y a en outre chez lui l'apostolat proprement dit, qui, s'il n'ajoute pas à l'intensité de la contemplation et de l'union à Dieu, en est l'extension et le rayonnement visible. Ainsi la vie du Christ avec la prédication de l'Évangile est plus complète évidemment que sans elle.

(1) III*, q. 40, a. 1, ad 2 : « Sicut in secunda parte dictum est, vita contemplativa simpliciter est melior quam activa, quae occupatur circa corporales actus; sed *vita activa secundum quam aliquis, praedicando et docendo, contemplata aliis tradit, est perfectior, quam vita quae solum contemplatur, quia talis vita praesupponit abundantiam contemplationis; ideo Christus talem vitam elegit.* »

(2) III*, q. 40, a. 2, ad 3 : « Nec tamen incongruum fuit, ut Christus post jejunium et desertum ad communem vitam rediret. Hoc enim convenit vitae, secundum quam aliquis contemplata aliis tradit, quam Christus dicitur assumpsisse, *ut primo contemplationi vacet* et postea *ad publicum actionis descendat,* aliis convivendo. »

incréée du Verbe, n'est pas ordonnée à notre rédemption comme un moyen à une fin supérieure, mais comme une cause éminente à un effet inférieur. « Le Christ, dit saint Thomas (I^a, q. 20, a. 4, ad 1), est plus aimé de Dieu que tout le genre humain, que toutes les créatures ensemble... Il ne perd rien de son excellence, du fait que Dieu l'a livré à la mort pour notre salut; bien au contraire, il est devenu ainsi le glorieux vainqueur du péché et de la mort. » — Ce que Dieu a voulu de toute éternité, par un motif, qui est très formellement un motif de miséricorde (1), ce n'est pas l'Incarnation subordonnée à la Rédemption, comme un moyen à une fin supérieure, c'est *l'Incarnation rédemptrice*, en vue de laquelle il a permis le péché du premier homme (2). De même *la fin d'un Ordre de vie mixte ou apostolique*, ce n'est pas l'apostolat, auquel la contemplation serait subordonnée comme à une fin supérieure, *c'est la contemplation fructifiant par l'apostolat.*

Tout ceci est d'ailleurs pleinement conforme à l'habitude qu'a l'Église de distinguer dans les Constitutions des Ordres religieux : 1° *la fin première ou principale* : la perfection religieuse, l'union à Dieu par l'esprit de foi et la charité, fin à laquelle se subordonnent les trois vertus de pauvreté, chasteté et obéissance et les trois vœux; 2° *la fin secondaire ou dérivée*, par exemple telles ou telles œuvres de miséricorde.

Seulement la doctrine de saint Thomas montre en outre

(1) $II^a II^{ae}$, q. 30, a. 1 : « Motivum misericordiae est tanquam ad miseriam pertinens. » Ibid., a. 2 : « Semper defectus est ratio miserendi... »

(2) III^a, q. 1, a. 4, ad 3 : « Nihil prohibet ad aliquid majus humanam naturam perductam esse post peccatum. Deus enim permittit mala fieri, ut inde aliquid melius eliciat. Unde dicitur ad Rom., v, 20 : « *Ubi abundavit delictum, superabundavit et gratia.* Unde et in benedictione cerei paschalis dicitur : *O felix culpa, quae talem ac tantum meruit habere Redemptorem.* » Voir chez les Salmanticenses et Gonet leur manière d'entendre la doctrine de saint Thomas : le Verbe ne se serait pas incarné, si l'homme n'avait pas péché.

et admirablement l'unité et l'élévation de la vie apostolique, en faisant voir que l'apostolat doit dériver de la contemplation des mystères du salut, pour que la bonne nouvelle de l'Évangile soit prêchée de façon lumineuse, vivante, simple et pénétrante, avec l'onction qui attire les cœurs et la conviction profonde qui les entraîne (1). On peut donc ainsi parler pour un ordre apostolique d'une fin unique : *la contemplation fructifiant en apostolat.*

Quel est cet apostolat, cette prédication qui ne peut dériver que de la contemplation des choses divines? C'est la prédication qui donne non seulement *la lettre*, mais *l'esprit* de la parole de Dieu, des mystères surnaturels, des préceptes et des conseils. La lettre de l'Évangile est facile à connaître et même à prêcher d'une façon littéraire; les conclusions de la théologie morale, exposées dans presque tous les manuels, sont faciles aussi à énoncer; mais ce que les fidèles demandent du prêcheur, c'est l'âme de ces choses, le souffle, la flamme surnaturelle, toute différente du lyrisme romantique, qui n'est qu'un feu de paille bien vite éteint. Ce souffle doit être un souffle de vérité divine, un grand esprit de foi, de confiance et d'amour essentiellement surnaturel, qui met l'accent où il faut le mettre dans la prédication des mystères de l'Incarnation, de la Rédemption, de l'Eucharistie, de l'habitation de la sainte Trinité en nous, de la vie éternelle commencée ici-bas et consommée dans le ciel.

C'est ce qui fait dire à saint Paul : « C'est Dieu qui nous a rendus capables d'être ministres d'une nouvelle alliance, non de la lettre, mais de l'Esprit; car la lettre tue, mais l'Esprit vivifie... Dieu qui a dit : « Que la lumière brille du « sein des ténèbres », a fait luire sa clarté dans nos cœurs, pour que nous fassions briller la connaissance de la gloire

(1) Cf. II[a] II[ae], q. 177, a. 1 : « Celui qui porte aux hommes la parole de Dieu doit les instruire, attirer leur cœur vers Dieu et mouvoir leur volonté à l'accomplissement de la loi divine. »

de Dieu, qui resplendit sur la face du Christ. Mais nous portons ce trésor dans des vases de terre, afin qu'il apparaisse que cette souveraine puissance de l'Évangile vient de Dieu et non pas de nous (1). » Voilà la contemplation infuse des mystères révélés, qui fructifie en apostolat.

La lettre de l'ancienne Loi, remarque saint Thomas (2), faisait connaître qu'il faut éviter le péché, mais elle ne réprimait pas la concupiscence, puisqu'elle ne justifiait pas comme la Loi nouvelle, qui est avant tout esprit et charité diffuse dans nos cœurs. La lettre de l'ancienne Loi était même en un sens *occasion de péché*, parce que la concupiscence se porte avec plus d'ardeur vers le plaisir défendu, et la connaissance de la défense, sans la destruction de la convoitise, nous tuait, si nous ajoutions à celle-ci la prévarication. Il est plus grave en effet de pécher en même temps contre la loi écrite et contre la loi naturelle, que de pécher contre celle-ci seulement. En ce sens la lettre de l'ancienne Loi tuait occasionnellement; non pas qu'elle fût mauvaise, elle défendait le mal; mais elle était imparfaite : elle n'enlevait pas la cause du mal. *La loi, sans l'esprit qui l'imprime intérieurement dans le cœur, est occasion de mort.* Aussi avions-nous besoin de recevoir *la loi qui est esprit*, celle qui vivifie, en répandant la charité dans nos cœurs (3).

Pour bien comprendre ce que doit être la prédication de l'Évangile, il faut se rappeler, comme le dit saint Thomas (4), que *la Loi nouvelle n'est que secondairement une loi écrite*, elle est tout d'abord et principalement une

(1) II Cor., III, 6; IV, 6-7. — (2) *In II ad Cor.*, III, 6.

(3) Comme le remarque saint Thomas, I^a II^ae, q. 106, a. 1, ad 3^m, ceux qui, sous l'Ancien Testament, étaient en état de grâce avaient la vie divine dans leur cœur et, à ce titre, appartenaient déjà en un sens au Nouveau Testament, car ils n'avaient la grâce sanctifiante que par la foi au moins implicite au Christ à venir.

(4) I^a II^ae, q. 106, a. 1 : *Utrum lex nova sit scripta.* — « Dicendum est quod principaliter lex nova est *lex indita*, secundario autem est lex **scripta.** »

loi infuse dans les âmes. « Ce qu'il y a en effet de principal en elle, dit le saint Docteur, ce en quoi toute sa vertu consiste, c'est la grâce du Saint-Esprit, qui est reçue par la foi au Christ. Par suite, la Loi nouvelle est avant tout la grâce du Saint-Esprit, qui est donnée aux fidèles du Christ... C'est pourquoi saint Paul dit aux Romains, VIII, 2 : « La loi de l'Esprit de la vie m'a affranchi en Jésus-« Christ de la loi du péché et de la mort. » C'est secondairement, pour disposer les hommes à recevoir la grâce du Saint-Esprit et à en vivre, qu'il a fallu les instruire, par la parole extérieure et l'écriture, sur les mystères à croire et les préceptes à observer (1). »

La prédication de l'Évangile doit donc être avant tout esprit et vie; c'est-à-dire qu'elle doit dériver de la contemplation des mystères du salut, pour que les fidèles vivent vraiment de ceux-ci. Cette lumière de la contemplation, l'apôtre la porte dans un corps fragile, « afin qu'il apparaisse que cette souveraine puissance de l'Évangile vient, non pas de nous, mais de Dieu ». Si les apôtres étaient riches, puissants, nobles selon la chair, tout ce qu'ils feraient de grand serait attribué à eux-mêmes et non pas à Dieu. Et c'est pourquoi saint Paul ajoute : « Nous sommes opprimés de toute manière, mais non écrasés; dans la détresse, mais non dans le désespoir; persécutés, mais non délaissés; abattus, mais non perdus; portant toujours avec nous dans notre corps la mort de Jésus, afin que la vie de Jésus soit manifestée en nous (2). » Cela continue toujours en un sens dans la vie de l'Église persécutée, et Jésus, en promettant le centuple à ceux qui le suivraient, leur a annoncé cette persécution (3).

Les âmes attendent, de celui qui prêche l'Évangile,

(1) S. Thomas, ibid. — (2) II Cor., IV, 8-11.

(3) Marc, X, 30 : « Je vous le dis en vérité, nul ne quittera sa maison, ou ses frères, ou ses sœurs, ou son père, ou sa mère... à cause de moi..., qu'il ne reçoive ici-bas cent fois autant : maisons, frères, sœurs, mères,

qu'il ait plus qu'elles *la faim et la soif de la justice de Dieu*. Cette faim et cette soif surnaturelles, si supérieures à l'enthousiasme sensible d'un moment, ne durent, au milieu des difficultés et des contradictions si fréquentes dans l'apostolat, que par le don de force, qui correspond, disent saint Augustin et saint Thomas, à cette béatitude évangélique : *beati qui esuriunt et sitiunt justitiam*. Il est en effet difficile, *arduum*, de persévérer dans les bonnes œuvres appelées œuvres de justice, et surtout d'y persévérer, malgré les traverses et les épreuves, avec ce désir insatiable qui s'appelle la faim et la soif de la justice (1). Il faut vraiment le don de force, qui, uni à la doctrine de foi et à la flamme de la charité, fait ces *pugiles fidei*, ces athlètes de la foi, que doivent être les prêcheurs. Les âmes qui attendent cela sont plus nombreuses que nous ne pensons.

Ce qui est à réaliser, dans la vie apostolique, ce n'est pas seulement un *juste milieu* entre les extrêmes vers lesquels dévient tour à tour les jeunes gens : scientisme desséchant et lyrisme sans fondement doctrinal; c'est un *sommet*, un point culminant, celui de la *Vérité divine vivante*. Elle est l'âme du juste milieu, comme la charité en un sens anime ou informe les vertus morales, qui sans elle ne se distingueraient guère de la médiocrité ou de la tiédeur.

Ce but fut atteint par les vrais apôtres que l'Église a mis sur les autels; leur parole de sagesse rappelle le *Verbum spirans amorem*, le Verbe d'où procède l'Amour; elle est vraiment un reflet de la vie intime de Dieu.

Telle est la fin spéciale de la vie apostolique, à la fois contemplative et active.

enfants et champs, avec des persécutions, et dans le siècle à venir la vie éternelle. »

(1) IIª IIæ, q. 139, a. 2.

*
* *

III. — A cette fin doivent concourir tous les éléments voulus par les fondateurs d'Ordres apostoliques

Pour atteindre ce but, il ne faut négliger, lorsqu'on appartient à un Ordre apostolique, aucun des éléments de formation voulus sous l'inspiration divine par le fondateur. Il avait une exceptionnelle grâce d'état pour guider ses fils. Ces éléments, il faut les voir non pas seulement en eux-mêmes, mais surtout par rapport au but; alors il n'y a rien de petit dans la vie religieuse; les choses minimes en elles-mêmes sont grandes par leur rapport avec la fin, comme la fonction de chaque cellule dans l'organisme. De ce point de vue supérieur, on voit tous les éléments de la vie religieuse apostolique s'ordonner selon une gradation ascendante très harmonieuse : 1° les observances régulières, 2° l'étude, 3° la prière liturgique qui, bien faite, conduit à la contemplation, à l'union à Dieu, d'où 4° doit descendre l'action apostolique. Cette vie s'élève ainsi progressivement vers Dieu pour arriver à l'intimité divine et redescendre ensuite vers les âmes à sanctifier et à sauver, en leur faisant connaître et aimer le mystère du Christ, qui lui-même conduit au Père.

Un coup d'œil sur les divers éléments de cette vie, telle qu'elle est vécue dans les Ordres de saint Dominique, de saint François ou du Carmel, peut nous en convaincre.

Les observances régulières, abstinence prolongée ou complète, jeûnes, lever de nuit, ont été voulues par les fondateurs de ces Ordres en esprit de pénitence, ou d'immolation. Pour qui en saisit le sens surnaturel, il y a là un *culte de réparation* offert à Dieu. Le prêtre, surtout lorsqu'il est entré dans l'état religieux, doit se rappeler qu'en participant au sacerdoce du Christ par le caractère

et la grâce sacerdotale, il doit participer aussi dans une mesure à l'état de victime de Notre-Seigneur. S'il est dit à tous les chrétiens qu'ils doivent « porter leur croix tous les jours », cela est plus particulièrement nécessaire au prêtre, qui doit travailler au salut des âmes, par les mêmes moyens que Notre-Seigneur, par l'immolation de lui-même, comme le rappelait le Père Lacordaire en définissant le sacerdoce (1).

Aussi quand les Ordres anciens ne gardent plus ici et là l'Office de nuit voulu par leurs fondateurs, il semble que le Seigneur ne leur envoie plus d'aussi nombreuses et d'aussi vaillantes vocations; et il suscite des Congrégations nouvelles qui ont dans leur règle une heure d'adoration nocturne. Car la prière ne doit pas cesser, ni nuit, ni jour.

Sans doute les observances régulières, en particulier le jeûne et l'abstinence, sont moins importantes que l'étude et que la prière; elles sont dans la vie de ces Ordres religieux ce que l'écorce est sur un arbre. Mais si l'on enlève l'écorce d'un arbre même vigoureux, la sève ne continue pas à monter. *Si l'on mitige les observances, on mitigera les esprits*, disent les saints; le relâchement des règles conduit infailliblement au relâchement des idées et à celui de la vie, et Dieu, qui a inspiré ces règles, ne bénit pas une telle déchéance. Si les observances régulières sont supprimées ou très atténuées contrairement à la volonté des fondateurs d'Ordre, inspirés par Dieu, la pensée et la vie descendent; elles perdent leur caractère surnaturel de contemplation rayonnante, pour devenir une pensée d'apparence plus scientifique peut-être, mais sans vie communicative, et incapable de répondre aux besoins pro-

(1) « Le sacerdoce est une immolation de l'homme ajoutée à celle de Dieu, et celui-là y est appelé qui sent dans son cœur le prix et la beauté des âmes. » Panégyrique du B^x Fourier.

fonds des âmes. On s'étonne alors qu'il n'y ait plus de vrais prédicateurs comme autrefois; on trouve que leur verbe est froid, qu'ils exposent des théories, sans toucher les cœurs, ni mouvoir les volontés, qu'ils ne parlent plus de l'amour de Dieu de façon assez vivante pour le faire aimer. Si la vie ne reste pas à la hauteur de la pensée, la pensée descend bientôt au niveau de la vie.

*
* *

Un deuxième moyen en vue de la fin de la vie apostolique est l'*étude*, surtout l'étude approfondie de la parole de Dieu conservée dans l'Écriture sainte et la Tradition, celle de la philosophie, de la théologie et des sciences annexes. Il y a là une *double sagesse acquise* : l'une purement naturelle, la philosophie; l'autre acquise encore, mais enracinée dans la foi infuse : la théologie. Ces deux sagesses acquises, dans une âme d'apôtre, ne doivent pas rester sans rapport avec la *sagesse infuse*, qui est le plus élevé des dons du Saint-Esprit reçus au baptême et plus encore à la confirmation. L'étude, chez l'apôtre, doit déjà à sa manière chanter la gloire de Dieu, surtout l'étude de la doctrine de la grâce telle que nous la font connaître Notre-Seigneur, saint Paul, saint Augustin, saint Thomas d'Aquin : « Sans moi, vous ne pouvez rien faire. » — « Si tu savais le don de Dieu! »

On se rappelle la place de l'étude ainsi faite dans la série ascendante décrite dans la règle de saint Benoît (ch. 48) : « *lectio, cogitatio, studium, meditatio, oratio, contemplatio* ». Saint Thomas, qui reçut sa première formation des Bénédictins, a conservé cette gradation (1); et bien que l'étude soit chez lui plus spéculative, elle

(1) II^{a} II^{ae}, q. 180, a. 3.

conduit toujours l'âme fidèle et généreuse à désirer et à demander humblement la lumière supérieure de la contemplation.

Pour que les heures de travail soient ainsi surnaturellement fécondes, il ne faut pas perdre de vue que la foi, vertu théologale essentiellement surnaturelle, est très supérieure à la théologie la plus géniale, qui n'en est en quelque sorte que le commentaire humain. La théologie déduit les conclusions virtuellement contenues dans les vérités révélées, dans les mystères surnaturels de la sainte Trinité, de l'Incarnation rédemptrice, de l'Eucharistie, de la vie éternelle; mais ces mystères eux-mêmes dans leur surnaturalité essentielle, c'est la foi qui les atteint obscurément, par un acte simple, tout surnaturel et infaillible, très supérieur aux raisonnements humains de la meilleure théologie. La théologie avec la complexité de ses thèses est à la simplicité de la foi ce que le polygone inscrit dans la circonférence est à celle-ci. On peut multiplier à l'infini les côtés du polygone; jamais ces côtés, si petits soient-ils, ne seront égaux à un point, jamais le polygone n'atteindra la circonférence. De même jamais la meilleure des théologies n'atteindra la hauteur toute surnaturelle de la foi infuse du plus petit des chrétiens. La foi est à la théologie ce que l'Oraison sacerdotale du Christ en saint Jean est au commentaire qu'en donnent saint Augustin ou saint Thomas. On chercherait en vain en cette oraison si haute et si simple une majeure, une mineure, une conclusion. C'est une contemplation circulaire, qui revient toujours à la même idée, pour en mieux pénétrer le sens; c'est comme une nappe de lumière qui du haut du ciel descend sur nos intelligences. C'est un trésor d'ordre supérieur, dont la théologie discursive donne comme la monnaie dans les conclusions qu'elle déduit. Ainsi les anges supérieurs traduisent leur contemplation très haute et très simple aux anges inférieurs par des idées

plus restreintes, dont le nombre essaie de compenser la limite.

Aussi faut-il remonter toujours au-dessus de la théologie, si belle soit-elle, jusqu'à la foi, qui en est le principe éminent, et qu'il faut avant tout prêcher aux âmes pour les sauver. On remonte ainsi à la foi, à l'esprit des mystères révélés, des préceptes et des conseils, par la contemplation, qui procède précisément de la foi infuse et des dons d'intelligence et de sagesse.

Alors comme vue d'en haut, la théologie apparaît de plus en plus elle-même comme une science vivante, la plus vivante de toutes les sciences, « *scientia subalternata scientiae Dei et beatorum* », dit saint Thomas (1), science subalternée à la science de Dieu et des bienheureux par l'intermédiaire de la foi vive. Comme l'optique reçoit ses principes de la géométrie, ainsi la théologie reçoit, par la foi infuse, ses principes de Dieu révéla teur. Les principes que Dieu contemple en lui-même et que les bienheureux du ciel voient en lui, nous les croyons surnaturellement, nous les pénétrons par le don d'intelligence, nous les goûtons et savourons par le don de sagesse. Alors se vivifient les formules livresques, et l'étude ainsi faite prépare à la contemplation, comme le mouvement de la *noria*, dont parle sainte Thérèse, tire facilement du puits l'eau nécessaire à l'arrosage des plantes.

*
* *

Enfin, au-dessus des observances régulières et du travail de l'étude, *la prière liturgique*, à condition qu'elle soit bien faite, dans le recueillement, plus encore *l'oraison*, surtout la célébration du *saint Sacrifice de la Messe*, sont, par l'union à Dieu qui s'y trouve, le point culminant

(1) I^a, q. 1, a. 2.

de la vie apostolique. C'est de ce sommet que doit descendre comme un fleuve la prédication vivante de la parole de Dieu.

Mais pour cela, il faut vivre la prière liturgique ; si elle est récitée, comme il arrive si souvent, d'une façon précipitée et machinale, elle cesse même d'être une prière. Ainsi faite, lorsqu'elle est collective, elle peut même devenir un pénible obstacle au recueillement et à l'union divine. On croit gagner du temps en allant plus vite, et l'on perd le meilleur temps de la vie, celui qui est dû au Seigneur, celui où l'on trouverait, si l'on était docile, la vraie respiration de l'âme, le renouvellement de ses énergies et son repos.

De même il faut vivre de l'oraison, qui requiert le silence extérieur et intérieur et la conversation avec Dieu dans tout le cours de la journée. Si, dans une vie apostolique, cette heure chaque jour est perdue ou à peu près, si l'on ne respecte pas le temps sacré qui lui convient, l'apôtre court grand risque de devenir, comme le dit saint Paul, « un airain qui résonne ou une cymbale qui retentit ».

Celui qui ne vit pas de la prière liturgique et de l'oraison ressemble, s'il veut prêcher, au voyageur qui voudrait parler de la vue dont on jouit du haut du Mont Blanc, sans en avoir fait l'ascension. On peut bien feuilleter un guide qui parle de ce panorama, mais cela ne remplace évidemment pas la vue directe des glaciers. Il est facile aussi, par un travail quotidien, de feuilleter la Bible, les œuvres de saint Augustin et de saint Thomas, mais ces livres ne donnent *leur esprit* qu'à celui qui les lit sous la même lumière surnaturelle, sous laquelle ils ont été pensés et écrits. Sans cette lumière, ils sont, pour nous, comme un très beau vitrail de cathédrale vu du dehors ; c'est de l'intérieur qu'il faut le voir.

Enfin le moment le plus haut de la journée de l'apôtre

doit être manifestement celui de la célébration de la sainte Messe. L'apôtre ne doit-il pas être auprès des hommes comme un autre Christ, *sacerdos alter Christus*, et en quel instant peut-il être plus uni à son Maître qu'en celui de la Consécration, où il ne doit faire qu'un avec lui, comme son instrument conscient et libre, pour prononcer les paroles transsubstantiatrices : « Ceci est mon corps » — « Ceci est le calice de mon sang... » En ce moment le Christ, qui s'est offert sur la Croix, continue de s'offrir par son ministre, dit le Concile de Trente, sess. 22, c. 2 : « Una enim eademque est *hostia*, idem nunc *offerens* sacerdotum ministerio, qui se ipsum tunc in cruce obtulit, sola offerendi ratione diversa ». En s'offrant ainsi lui-même, Notre-Seigneur offre aussi tout son corps mystique, particulièrement les âmes qui souffrent surnaturellement à son exemple. Chacune de nos messes et de nos communions devrait être plus fervente que la précédente, puisque chacune doit augmenter en nous la grâce des vertus et des dons. Chaque jour le prêtre devrait mieux entendre ce *Mysterium fidei*, dont il doit devenir l'instrument toujours plus docile et plus conscient ; normalement il devrait arriver à la contemplation surnaturelle de ce Mystère, qui est celui du Sacrifice de la Croix perpétué en substance sur l'autel. Telle est la contemplation qui doit devenir l'âme même de la prédication apostolique ; elle est vis-à-vis d'elle non pas comme un moyen subordonné, mais comme une cause éminente, semblable à ces sources toujours fécondes d'où descendent les fleuves. Vraiment saint Thomas n'a rien exagéré, lorsqu'il a dit que la prédication évangélique doit dériver de la plénitude de la contemplation : « *ex plenitudine contemplationis derivatur* (1). » Et ce mot « plénitude » est d'autant plus significatif que le style du grand Docteur est

(1) II^{a} II^{ae}, q. 188, a. 6.

toujours si parfaitement sobre. Alors, mais alors seulement, la prédication de l'Évangile donne, avec la lettre, l'esprit de la parole de Dieu autant que les âmes l'attendent, selon toute l'étendue de leurs besoins spirituels.

Le Bienheureux Grignon de Montfort, dans l'*Amour de la divine Sagesse*, 1re P., c. VI, après avoir dit que la Sagesse éternelle donne à ceux qui la possèdent ses lumières et la capacité de les exprimer, ajoute : « Ce sont ces paroles que Notre-Seigneur promit à ses Apôtres : « Je vous donnerai une telle facilité de parler, une telle « sagesse et force dans vos paroles, que tous vos ennemis « ne pourront résister » (Luc., XXI, 15). — Oh! qu'il y a peu de prédicateurs, en ce temps, qui aient ce don ineffable de la parole et qui puissent dire avec saint Paul : *Nous parlons la Sagesse de Dieu* (1)! Ils parlent, la plupart, selon les lumières naturelles de leur esprit, ou de ce qu'ils ont puisé dans les livres, mais non pas selon que la divine Sagesse leur fait sentir (2), ou bien selon l'abondance divine que la Sagesse leur communique (3). C'est pourquoi maintenant on voit si peu de conversions opérées par la parole. Si un prédicateur avait véritablement reçu de la Sagesse ce don de parler, à peine ses auditeurs résisteraient-ils à ses paroles, comme autrefois ceux qui écoutaient saint Étienne ne pouvaient résister à la Sagesse et à l'esprit qui parlait (4). Ce prédicateur parlerait avec tant de suavité et d'autorité, que sa parole ne lui reviendrait point sans effet. »

Si les Ordres anciens restent fidèles à ces principes, ils n'ont certes pas fait leur temps.

Trop souvent on court risque de rapetisser beaucoup

(1) « Loquimur Dei sapientiam. » (I Cor., II, 7.)
(2) « Ex sententia. » (Sap., VI, 15.)
(3) « Ex abundantia cordis... » (Matth., XII, 34.)
(4) Act., VI, 10.

l'idéal de l'apôtre en réduisant la contemplation, qui devrait alimenter l'apostolat, à une simple étude historique et théologique, considérée comme *moyen* en vue de la prédication, et *subordonnée* à celle-ci. C'est diminuer toute la vie apostolique, parce qu'on n'aspire plus alors à s'élever vers son *sommet, où tous ses éléments s'unifient,* et d'où la prédication doit descendre pour rappeler un peu cet *ignitum eloquium* dont parlent les psaumes. Ne plus aspirer à ce sommet, c'est, dans la vie apostolique, négliger le principal, tarir la source.

Si au contraire, à la lumière des principes formulés par saint Thomas que nous venons de rappeler, on saisit l'unité et l'élévation de cette vie, on ne dira plus : « Les observances régulières nuisent à l'étude », ni : « L'étude approfondie empêche la vie d'observance. » On ne se donnera pas à des études sans vie en dépréciant la prédication évangélique, ni à une activité tout extérieure en dépréciant l'étude. On cessera de matérialiser les éléments de cette vie si harmonieuse, si riche en sa compréhension; on retrouvera tout le sens du mot de saint Paul : « La lettre tue et l'esprit vivifie »; on le retrouvera assez pour le communiquer aux autres, selon la formule de saint Thomas : « *Contemplari et contemplata aliis tradere* » : contempler les mystères de la foi chrétienne, assez pour en avoir une connaissance vive et rayonnante et pour porter aux autres cette lumière de Dieu qui sanctifie et unit à Dieu.

CHAPITRE IV

Le Sacerdoce du Christ et la vie d'union

« *Habemus pontificem magnum, qui penetravit cœlos, Jesum, Filium Dei :*

« Nous avons un grand Prêtre qui est entré au ciel, Jésus, le Fils de Dieu » (Hébr., IV, 14).

Quand on parle de la voie unitive, comme, du reste, de la voie illuminative, on trouve une difficulté à bien s'exprimer, à cause des formes diverses sous lesquelles elles se présentent. Ces deux voies se rencontrent souvent sous une *forme très amoindrie*, où la contemplation infuse des mystères de la foi reste encore latente. *Leur plein épanouissement normal* comporte cette contemplation ; mais celle-ci varie : chez les purs contemplatifs elle se remarque plus aisément comme un rayon de lumière ; chez les progressants et les parfaits voués à l'apostolat et à l'action, comme chez un saint Vincent de Paul, elle se trouve sous une forme plus ordonnée à la pratique, et qui fait penser à la lumière diffuse. Enfin ce plein épanouissement normal des voies illuminative et unitive peut *s'accompagner ou non de grâces extraordinaires*, de révélations et de visions comme celles décrites par sainte Thérèse, faveurs qui ne sont nullement nécessaires à la pleine éclosion de la contemplation infuse et de l'union à Dieu, comme le montre saint Jean de la Croix.

C'est cette diversité qui rend difficile une étude des voies illuminative et unitive. Pour y remédier il faut faire ce que fait l'Église dans la liturgie qui s'adresse à tous. Elle montre ces deux voies en Notre-Seigneur et en Marie, qui sont pour tous les Médiateurs et les grands modèles. Dans les mystères de leur vie la liturgie insiste sur ce qui est de nature à éclairer toutes les âmes qui veulent sincèrement grandir dans l'amour de Dieu, que ces âmes soient spécialement vouées à la contemplation ou à l'action.

C'est pourquoi nous parlerons en terminant, dans leurs rapports avec la vie d'union, du sacerdoce du Christ, de sa royauté universelle sur les intelligences et sur les cœurs, de son impeccable liberté, exemplaire éminent de la nôtre, de la fécondité des souffrances de Marie médiatrice. Pour mieux montrer le lien de ces sujets avec la vie d'union, nous insisterons surtout sur leur rapport avec le sacrifice de la messe, qui est l'heure la plus haute de chacune de nos journées, celle qui doit le plus nous unir à Dieu.

*
* *

S'il est une doctrine révélée qui peut nous faire entrevoir toute la grandeur du Sacrifice de la Messe, c'est incontestablement celle du Sacerdoce de Notre-Seigneur Jésus-Christ. Les grands théologiens du XIII[e] siècle, comme saint Thomas, venus avant l'hérésie luthérienne sur le sacrifice de la Messe, nous ont laissé un enseignement assez peu développé sur ce point; mais en revanche ils nous ont longuement parlé du Sacerdoce de Jésus-Christ, d'après ce que nous en dit la Révélation dans l'Épître aux Hébreux, dont les plus beaux textes ont été si souvent commentés par les Pères. Il y a là des richesses doctrinales qui éclairent beaucoup le Sacrifice Eucharistique et qui peuvent nous faire mieux entendre ce qu'a

solennellement défini le Concile de Trente (sess. 22, c. 2) contre les luthériens : « Dans le divin sacrifice, qui s'accomplit pendant la Messe, le Christ, qui s'est offert sur l'autel de la Croix en versant son sang pour nous, est immolé d'une façon non sanglante, *incruente immolatur*..., c'est la même victime; c'est aussi le même Prêtre « *idem nunc offerens sacerdotum ministerio* »; il s'est offert lui-même sur la croix, il s'offre maintenant par ses ministres; seul le mode d'oblation diffère » (cf. Denzinger, n° 940). — C'est *le même sacrifice en substance*, puisque c'est la même victime et le même prêtre, qui continue à s'offrir maintenant par ses ministres.

Pour entrevoir l'élévation, la puissance, le rayonnement du Sacerdoce du Christ, nous voudrions rappeler d'abord l'essentiel de ce que nous en dit l'Épître aux Hébreux, toute consacrée à ce sujet, et recueillir ensuite les enseignements de la théologie, plus particulièrement ceux de saint Thomas d'Aquin.

***

I. — *Le Sacerdoce du Christ dans l'Épître aux Hébreux*

Cette Épître applique au Sacerdoce de Notre-Seigneur les grandes idées énoncées par saint Paul dans les Épîtres aux Romains, aux Corinthiens, à Timothée, sur le Christ rédempteur, Médiateur universel, Tête de l'Église, et sur la nécessité de la foi au Christ pour être sauvé : « Il y a un seul Dieu et aussi un seul médiateur entre Dieu et les hommes, le Christ Jésus fait homme, qui s'est donné lui-même en rançon pour tous » (I Tim., II, 5).

La première partie de l'Épître aux Hébreux a pour but de montrer la supériorité du sacerdoce de Jésus-Christ, médiateur de la nouvelle alliance, sur tous les organes dont Dieu s'est servi dans l'Ancien Testament pour se

manifester aux hommes. — Jésus y est déclaré supérieur aux anges, supérieur à Moïse et à tous les prophètes, supérieur à tous les prêtres de l'ancienne Loi. On voit par là que cette Épître est bien faite pour éclairer des Juifs récemment convertis et tentés parfois de revenir aux rites du sacerdoce lévitique.

Soulignons les points essentiels :

1° *Jésus est supérieur aux anges*, qui ne sont que les serviteurs de Dieu, car il est le Fils de Dieu par origine et par nature, Créateur et Maître de toutes choses : « Auquel des anges en effet Dieu a-t-il jamais dit : *Tu es « mon Fils, aujourd'hui je t'ai engendré*? (Ps., II, 7)... « Auquel des anges a-t-il jamais dit : *Assieds-toi à ma « droite, jusqu'à ce que je fasse de tes ennemis l'escabeau « de tes pieds*? Ps. c, 26 (1). » — Et alors, si la parole des anges, choisis souvent comme messagers de Dieu dans l'Ancien Testament, exigeait l'obéissance, combien plus celle de Jésus-Christ! Supérieur aux anges, il l'est non seulement par les mystères de la Filiation divine et de l'Incarnation, mais aussi par celui de la Rédemption, parce qu'il a souffert par amour pour nous et que ses souffrances ont une valeur méritoire et satisfactoire infinie. Abaissé pendant sa vie terrestre, il est maintenant couronné de gloire, à cause de la mort qu'il a soufferte. « Il a dû être « fait semblable en tout à ses frères, afin d'être un Pontife « miséricordieux... pour expier les péchés du peuple; car « c'est parce qu'il a souffert et a été lui-même éprouvé, « qu'il peut secourir ceux qui sont éprouvés (2). »

2° *Jésus est supérieur à Moïse*, parce qu'il est le constructeur et le chef de la maison de Dieu, où Moïse, le plus grand des prophètes, ne fut que serviteur. N'imitons donc

(1) Hébr., I, 5, 13. — (2) Hébr., II, 18.

pas à l'égard de Jésus-Christ l'incrédulité et la désobéissance des anciens Israélites à l'égard de Moïse. Jésus nous conduit vers une autre terre promise, incomparablement supérieure à la première ; soyons attentifs à sa voix : « Car « elle est vivante la parole de Dieu, elle est efficace, plus « acérée qu'aucune épée à deux tranchants ; si pénétrante « qu'elle va jusqu'à séparer l'âme et l'esprit, les jointures « et les moelles ; elle démêle les sentiments et les pensées « du cœur (1). » Tandis que Moïse balbutiait le nom de Dieu, Jésus est la Parole substantielle, le Verbe éternel, descendu vers nous pour nous sauver, et les secrets des cœurs sont à nu sous ses yeux (2).

3° *Jésus est incomparablement supérieur aux grands prêtres de l'ancienne loi*, pour trois raisons faciles à entendre. Tandis que ces grands prêtres se succédaient, fauchés par la mort, « *Lui demeure éternellement* et il possède « un sacerdoce qui ne se transmet point. De là vient qu'il « peut sauver parfaitement ceux qui s'approchent de Dieu « par lui, puisqu'il est *toujours vivant pour intercéder* en « leur faveur (3) ».

De plus, tandis que les prêtres de l'ancienne loi devaient « offrir chaque jour des sacrifices pour leurs propres « péchés et ensuite pour ceux du peuple », Jésus, le grand « prêtre qu'il nous fallait, est *saint, innocent, sans tache* « *aucune, séparé des pécheurs* et élevé au-dessus des « cieux... Il a offert son sacrifice une fois pour toutes, en « s'offrant lui-même », non pour lui, mais seulement pour nous (4).

Enfin troisièmement les rites et les sacrifices du culte mosaïque étaient multiples, mais par eux-mêmes inefficaces malgré la magnificence extérieure dont on les entou-

(1) Hébr., IV, 12. — (2) Ibid., IV, 13. — (3) Ibid., VII, 24. — (4) Ibid., VII, 27.

rait. Il y avait le *sacrifice pour le péché*, qui convenait aux pénitents; il y avait l'*hostie pacifique* offerte à Dieu en action de grâces par des âmes déjà purifiées; il y avait l'*holocauste* consumé entièrement en l'honneur de Dieu, pour signifier que l'homme tout entier est soumis au souverain domaine du Très-Haut et qu'il doit s'offrir à Lui tout entier dans une adoration parfaite (1). Il n'y avait pas moins de variété dans la matière même du sacrifice, on offrait des colombes, des génisses, et à Pâques l'agneau, figure d'un mystérieux Agneau à venir qui devait effacer les péchés du monde. Tous ces sacrifices n'avaient en effet de valeur que comme signes figuratifs d'un sacrifice unique qui devait s'accomplir non pas dans une grande magnificence extérieure, mais dans le plus parfait dénuement sur le Golgotha. « Le Christ ayant paru comme grand « prêtre des biens à venir,.... ce n'est pas avec le sang des « boucs et des taureaux, mais avec son propre sang, qu'il « est entré une fois pour toutes dans le Saint des saints, « après avoir acquis une rédemption éternelle (2). » — « Ce n'est pas dans un sanctuaire fait de main d'homme, « image du véritable, que le Christ est entré; mais il est « entré dans le ciel même, afin de se tenir désormais pour « nous présent devant la face de Dieu (3). » — A l'opposé des sacrifices de l'ancienne loi, multiples mais par eux-mêmes inefficaces, le sacrifice de Jésus-Christ est donc unique et parfait. Il a commencé à l'offrir, lorsqu'il « dit en entrant dans le monde : « Vous n'avez pas voulu ni « sacrifice, ni oblation, mais vous m'avez formé un corps; « vous n'avez agréé ni holocaustes, ni sacrifices pour le « péché. Alors j'ai dit : Me voici..., je viens, ô Dieu, pour « faire votre volonté (4). » Cet acte d'oblation n'a jamais cessé ici-bas au cœur du Christ, et, bien qu'il ne soit plus

(1) Cf. S. Thomas, I^a II^ae, q. 102, a. 3, ad 8. — (2) Hébr., IX, 11. — (3) Ibid., IX, 24. — (4) Ibid., X, 7.

méritoire au ciel, il dure toujours en ce sens que Jésus ne cesse d'intercéder pour nous (1).

Toute cette doctrine se résume dans les premières lignes de l'Épître aux Hébreux, que la liturgie rappelle souvent : « Après avoir, à plusieurs reprises et en diverses manières, parlé autrefois à nos pères par les Prophètes, Dieu, dans ces derniers temps, nous a parlé par le Fils, qu'il a établi héritier de toutes choses et par lequel il a aussi créé le monde; ce Fils, qui est le rayonnement de sa gloire, l'empreinte de sa substance et qui soutient toutes choses par la parole de sa puissance... » Impossible de désirer une affirmation plus nette de la divinité de Jésus, dont saint Paul parle à cette première génération chrétienne comme d'un dogme déjà reçu, comme du trésor infiniment précieux de l'Église naissante.

***

II. — *Le Sacerdoce du Christ est le plus parfait qui se puisse concevoir*

L'enseignement de l'Épître aux Hébreux se précise par ce que la théologie et plus particulièrement saint Thomas nous disent du sacerdoce en général et de ce qui constitue sa perfection.

L'office propre du *prêtre* est d'être un *médiateur* entre Dieu et les hommes, pour offrir à Dieu les prières du peuple, surtout le sacrifice, qui est l'acte le plus parfait de la vertu de religion, pour donner aussi au peuple les choses divines (sacerdos = sacra dans), par la prédication la lumière de la vérité, et par l'administration des sacrements la grâce nécessaire à l'accomplissement de la loi de Dieu (2).

(1) Hébr., VII, 25, et IX, 24. — (2) Cf. S. Thomas, III^{a}, q. 22, a. 1.

Il y a là une *double médiation ascendante et descendante*, nécessaire au culte extérieur et social qui est dû à Dieu. L'homme, étant composé d'esprit et de corps, doit au Seigneur un culte intérieur et extérieur, et, vivant naturellement en société, il lui doit aussi un culte social, car Dieu n'est pas moins l'auteur et le bienfaiteur de la société humaine que celui de l'âme et du corps de chacun de nous. Le prêtre est donc nécessaire pour réunir en une seule les prières du peuple, les adorations, les actions de grâces, les louanges, et réparations, pour suppléer aussi par sa sainteté à l'imperfection de ces actes des fidèles, puisqu'il est spécialement consacré au Seigneur pour les lui offrir comme l'expression de l'âme du peuple tout entier.

Le prêtre n'est pas moins nécessaire pour donner au peuple les choses divines, lumière et grâce, sans les altérer, sans les confondre avec les choses humaines, si hautes soient-elles, avec le lyrisme d'une nature enthousiaste ou le sentimentalisme d'un cœur qui se recherche lui-même dans la piété. Le prêtre doit être ainsi vraiment comme « le sel de la terre » et « la lumière du monde » (Matth., v, 13, 14).

Or c'est surtout par le sacrifice que s'accomplit cette double médiation, la médiation ascendante par l'oblation du sacrifice, la médiation descendante par le don fait aux fidèles d'une partie de la victime offerte, pour qu'ils communient ainsi au Seigneur.

De même que le sacerdoce est la fonction sacrée par excellence, le sacrifice, comme son nom l'indique, est l'action sacrée par excellence. Pas de sacerdoce sans sacrifice, ni de sacrifice sans sacerdoce; car le sacrifice suppose un prêtre qui l'offre et une hostie ou victime offerte et immolée à Dieu par le prêtre.

Pourquoi cette oblation et cette destruction ou immolation extérieure? Pour exprimer sensiblement une oblation

et une immolation intérieures. Déjà dans l'acte d'adoration qui se manifeste par une génuflexion, « nous reconnaissons, dit saint Thomas, notre faiblesse en comparaison de Dieu et nous nous prosternons, comme pour dire que par nous-mêmes nous ne sommes rien, *quasi profitentes nos nihil esse ex nobis* » (IIª IIᵃᵉ, q. 84, a. 2, ad 2ᵘᵐ).

Si tel est le symbolisme d'une simple génuflexion, à plus forte raison se retrouve-t-il dans le *sacrifice d'adoration*, qui exprime plus vivement encore que la créature, fût-elle innocente, par elle-même n'est rien, que Dieu seul est l'Être, Celui qui est, et qu'en comparaison de Lui nous ne sommes pas : « substantia mea tanquam nihilum ante te » (Ps. xxxviii, 6). Après la création, il n'y a *pas plus d'être qu'avant*, puisqu'il y avait déjà l'Être infini; après la création il y a plusieurs êtres, mais il n'y a pas plus d'être; il y a plusieurs vivants, mais pas plus de vie; plusieurs intelligents, mais pas plus de sagesse, ni plus de sainteté, ni plus d'amour. Cette vérité très haute de l'infinie plénitude de Dieu, nous ne pouvons guère ici-bas l'exprimer que d'une façon *négative*, en parlant du néant de la créature, en disant qu'il n'y aurait pas moins d'être et de perfection si toutes les créatures étaient anéanties. Et sur ce rien que nous sommes, doit s'exercer le souverain domaine de Dieu : les astres lui obéissent inconsciemment; nous devons, nous, lui obéir consciemment et librement. Pour exprimer l'infinie grandeur de Dieu, son souverain domaine, et par opposition notre infirmité et notre néant, l'homme s'offre à Dieu, en lui offrant une chose extérieure qu'il consume, qu'il anéantit en quelque sorte, comme pour dire : Dieu seul est Celui qui est, je suis celui qui ne suis pas. Cette destruction symbolique chante à sa manière l'infinie grandeur du Très-Haut. Et ce sacrifice d'adoration devrait exister alors même que l'homme n'aurait pas péché.

Cette reconnaissance du souverain domaine de Dieu

doit s'accompagner d'une *action de grâces* pour tout ce que nous avons reçu de Lui; ainsi nous offrons à nos bienfaiteurs ce que nous avons de meilleur pour les remercier.

Par le sacrifice l'homme *demande* aussi à Dieu les grâces nouvelles qui lui sont nécessaires pour persévérer dans le bien. Et, même avant le péché, ce triple sacrifice d'adoration, d'action de grâces et de supplication est dû à Dieu en vertu même, dit saint Thomas, du droit naturel qui régit les rapports de la créature et du Créateur (1).

Mais après un péché mortel, surtout s'il rejaillit douloureusement sur tout un peuple, l'homme ne doit pas seulement reconnaître que par lui-même il n'est rien, il doit avouer aussi sa misère, son péché, dont le désordre et l'abjection sont inférieurs au néant lui-même; il doit reconnaître que, s'étant élevé contre le principe de tout ordre, il mérite une répression, une peine proportionnée à la faute; après avoir méprisé l'amour de Dieu et lui avoir préféré un bien infime, il a perdu la vie de la grâce et n'a plus droit à l'amitié divine, il doit au contraire payer sa dette à la Justice souveraine. Sollicité par la grâce actuelle, qui le porte au repentir, l'homme, pour exprimer le regret de « son cœur contrit et humilié », prend alors parmi les animaux qui lui appartiennent le plus beau, le plus pur, le plus doux, et, comme s'il voulait charger ce pauvre animal de son crime, il l'immole au Seigneur, pour implorer son pardon. C'est le sacrifice d'expiation ou de réparation.

Tels sont les quatre grands motifs du sacrifice : l'adoration, l'action de grâces, la supplication et l'expiation.

(1) II^a II^{ae}, q. 85, a. 1 : « Naturalis ratio dictat homini, quod alicui superiori subdatur, propter defectus, quos in seipso sentit, in quibus ab aliquo superiori eget adjuvari et dirigi... Et ideo ex naturali ratione procedit, quod homo quibusdam sensibilibus rebus utatur offerens eas Deo in signum debitae subjectionis et honoris... »

Ces quatre fins étaient souvent représentées par des sacrifices distincts dans l'Ancien Testament; elles sont toutes unies dans l'unique sacrifice de la Nouvelle Alliance, qui réalise ainsi admirablement la double médiation entre Dieu et l'homme : il offre à Dieu l'adoration, la reconnaissance, la réparation, et il donne à l'homme le pardon et des grâces toujours nouvelles pour persévérer et grandir dans le bien.

* * *

De ce point de vue il est facile de comprendre que le sacrifice de Notre-Seigneur Jésus-Christ est le plus parfait qui se puisse concevoir. Il faut en dire autant de son sacerdoce. — D'où lui vient cette perfection ?

On le voit aisément en considérant la triple union du prêtre avec Dieu, avec la victime qu'il offre et avec le peuple pour lequel il l'offre.

Ces considérations sont fréquentes chez les Pères et les théologiens. Cf. saint Augustin, liv. IV *de Trinit.*, c. 14, — et saint Thomas, III[a], q. 48, a. 3.

Plus le prêtre sera saint, uni à Dieu, plus le sacrifice sera parfait, puisque le prêtre doit suppléer par sa sainteté à l'imperfection de l'adoration, de la reconnaissance, de l'expiation et de la supplication du peuple.

Plus la victime sera pure, précieuse et entièrement consumée en l'honneur de Dieu, plus le sacrifice sera parfait. L'holocauste était le plus parfait des sacrifices de l'ancienne loi, parce que toute la victime y était consumée en l'honneur de Dieu, pour signifier que l'homme doit s'offrir à Lui tout entier.

Plus le prêtre et la victime seront unis, plus le sacrifice sera parfait, puisque l'oblation et l'immolation extérieures de la victime ne sont que le signe de l'oblation et de l'immolation intérieures du cœur du prêtre, qui accomplit ainsi le plus grand acte de la vertu de religion.

Enfin plus le prêtre et le peuple seront unis, plus le sacrifice sera parfait, puisque le prêtre doit réunir toutes les adorations, actions de grâces, prières et réparations des fidèles en une seule élévation vers Dieu, qui soit comme l'âme du peuple entier. Par suite, plus le peuple ainsi uni au prêtre sera nombreux, plus grand sera l'hommage, et plus les effets du sacrifice seront universels ou étendus (1).

Il suffit d'appliquer ces principes au Sacerdoce de Notre-Seigneur, pour conclure immédiatement qu'il est le plus grand de tous ceux qui se puissent concevoir.

(1) Le Bienheureux Albert le Grand dans son traité *de Eucharistia*, dist. V, c. 3, De hujus sacrificii acceptabilitate (éd. Borgnet, 1899, t. 38, p. 347), explique longuement ces paroles de saint Augustin (*de Trinitate*, l. IV, c. 14) : « Que pourrait-on offrir de plus précieux que la chair de notre sacrifice, qui est le corps même de notre Prêtre? On peut considérer, dans un sacrifice, ce qui est offert, à qui cela est offert, qui l'offre et pourquoi. Or l'unique et vrai Médiateur, en nous réconciliant avec Dieu par son sacrifice de paix, est *un* avec Dieu à qui le sacrifice est offert, il se fait un avec ceux pour qui il l'offre, et lui-même qui offre ne fait qu'un avec ce qui est offert. »

Albert le Grand montre pourquoi il est impossible que ce sacrifice ne soit pas accepté : « Il est offert au Père, offert par le Fils notre Pontife. Ce qui est offert c'est le Christ en sa nature humaine, sa chair et son sang. Il est offert pour nous tous. La Sagesse divine a uni la victime offerte et l'offrant, ils sont une seule et même personne. Elle a uni l'offrant à celui à qui est faite l'oblation, car le Père et le Fils sont un par la nature divine. Elle a uni la victime offerte avec ceux pour qui elle est offerte; car le Christ a la nature humaine comme nous. Et comme Dieu le Père ne peut pas ne pas être agréé de lui-même, ainsi notre Pontife, ne faisant qu'un avec le Père, ne peut pas ne pas être accepté par lui. Et comme notre Pontife ne peut pas ne pas être accepté par son Père, ainsi l'oblation qu'il présente. Et comme l'offrant et la victime ne peuvent pas ne pas être acceptés, ainsi ceux pour qui elle est offerte, car ils sont de la même nature que la victime et que l'offrant, et le sang du Christ les a purifiés de ce qui en eux ne pouvait être accepté; l'incorporation par le sacrement les a unis à l'oblation et à l'offrant... Nous avons ainsi une oblation plus que suffisante, dont il est dit dans l'Épître aux Hébreux, VII, 25 : « *De là vient aussi que le Christ peut sauver parfaitement ceux qui s'approchent de Dieu par lui, puisqu'il est toujours vivant pour intercéder en leur faveur.* » Il ne reste donc qu'à nous offrir purifiés avec le Christ, et le Père nous acceptera. »

Le Christ Jésus, prêtre, n'est pas seulement absolument pur de toute faute originelle et personnelle et de toute imperfection, il est la *Sainteté même*. Sans doute il est prêtre en tant qu'homme et non en tant que Dieu, car le prêtre est médiateur et, à ce titre, inférieur à Dieu; mais l'humanité du Christ appartient à la personne divine du Verbe fait chair. Les actions sacerdotales de Jésus, qui procèdent de son intelligence et de sa volonté humaines, avaient ici-bas une valeur méritoire et satisfactoire infinie, qu'elles puisaient dans la personnalité divine du Verbe. Et c'est encore le Verbe fait chair qui, par son âme humaine, ne cesse d'intercéder pour nous.

De plus, Notre-Seigneur, en tant que tête de l'Église, a reçu la *plénitude de la grâce créée*, qui doit déborder sur nous, et un *pouvoir d'excellence pour instituer les sacrements*, leur donner la force de produire et d'augmenter la vie divine, *pour instituer aussi un sacerdoce indéfectible* jusqu'à la fin du monde, sacerdoce qui est une participation du sien. (Cf. S. Thomas, III^{a}, q. 64, a. 4, et Suppl., q. 35, a. 2.)

Son sacrifice efface tous les péchés du monde : *Ecce Agnus Dei, qui tollit peccata mundi*; et si le péché continue, ce n'est pas parce que la vertu de ce sacrifice est insuffisante comme celle des sacrifices de l'ancienne Loi, mais parce que les hommes souvent ne veulent pas en recevoir les fruits. On ne saurait donc concevoir un prêtre plus saint.

La Victime du Calvaire est digne de ce prêtre. Jésus ne pouvait offrir à son Père pour nous d'autre victime que lui-même. Figure du Christ, le petit Isaac s'était laissé offrir en sacrifice; Jésus s'offre lui-même lorsqu'on le crucifie : « C'est pour cela que mon Père m'aime : parce que je donne ma vie pour la reprendre. Personne ne me la ravit, mais je la donne de moi-même : j'ai le pouvoir de

la donner et de la reprendre; tel est l'ordre que j'ai reçu de mon Père » (Jean, x, 18). — Cette victime très pure a une valeur infinie, car c'est le corps du Verbe de Dieu, c'est son sang, c'est son cœur déchiré dans toutes ses fibres. Jésus est victime jusque dans son âme, toute plongée dans la douleur et dans l'universel abandon : « *Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'avez-vous abandonné?* » — C'est la complète immolation, en réparation de l'orgueil de la vie, de la concupiscence de la chair et de celle des yeux. Ce sont les dernières humiliations, l'écrasement sous la souffrance et le plus parfait dénuement accepté par amour pour nous. On ne saurait concevoir une victime plus pure, plus précieuse, plus entièrement consumée en l'honneur de Dieu; c'est l'holocauste le plus parfait, dans les plus grandes douleurs du corps et de l'âme.

L'union du Prêtre et de la Victime ne peut pas non plus être plus intime; le lien du sacrifice intérieur et du sacrifice extérieur ne peut pas être plus étroit, puisque c'est le Prêtre lui-même qui est Victime, et non seulement dans son corps, mais en son cœur, en son âme : sa douleur la plus vive est celle même de sa charité à la vue du mal immense, qu'il a pour mission d'effacer. — D'où il suit que le prêtre, ministre du Sauveur, ne deviendra une vivante image de son Maître adoré, qu'en devenant dans une mesure victime comme Lui, et c'est ce qui se voit dans la vie de tous les saints, dont s'honore le sacerdoce; ils ont tous connu le martyre du cœur à défaut de l'autre, et sans ces souffrances leur apostolat ne serait pas marqué à l'effigie du Sauveur crucifié pour nous.

Cette union du Prêtre et de la Victime apparut de plus en plus à la sainte Cène, au Calvaire, et après la Résurrection. L'Eucharistie au Cénacle est le commencement de la Passion, elle en est aussi la conséquence... L'amour prépare à la souffrance, et la souffrance perfectionne l'a-

mour... La mesure de l'amour est la mesure de la souffrance, et la mesure de la souffrance est la mesure de l'amour... Une âme qui aime Dieu et en est aimée est vouée ici-bas à la souffrance, comme Jésus, notre Sauveur et notre modèle, l'a été. Il parle à ses meilleurs amis de son amour et de sa passion, en leur faisant pressentir qu'il veut les faire participer à l'un et à l'autre dans une intime communion. — Le Prêtre et la Victime ne peuvent pas être plus parfaitement unis qu'en Notre-Seigneur immolé pour nous.

L'union enfin du Prêtre et du peuple fidèle ne peut pas être plus étroite. Jésus est tête du corps mystique dont nous sommes les membres : de Lui à nous découlent incessamment les fruits du sacrifice, la vie de la grâce alimentée par la sainte communion, et en même temps par Lui montent vers Dieu nos adorations, actions de grâce, prières et réparations, qui, unies aux siennes, plaisent plus à Dieu que tous les péchés ne peuvent lui déplaire.

C'est surtout à la sainte messe que se vérifient les paroles de saint Paul : « Vous êtes le corps du Christ, et vous êtes ses membres, chacun pour sa part » (I Cor., XII, 27). « Continuons à croître à tous égards dans la charité en union avec celui qui est le chef, le Christ » (Ephes., IV, 15). « Le Christ est le chef de l'Église, son corps, dont il est le Sauveur » (Ephes., V, 23). C'est surtout par le sacrifice de la messe, qui perpétue celui de la Croix, que continuent jusqu'à la fin des temps à se réaliser ces autres paroles de saint Paul : « Le Christ a aimé l'Église et s'est livré lui-même pour elle, afin de la sanctifier, après l'avoir purifiée dans l'eau baptismale, avec la parole, pour la faire paraître devant lui, cette Église, glorieuse, sans tache, sans ride, ni rien de semblable, mais sainte et immaculée » (Ephes., V, 26).

Dans le sacrifice de la Messe la victime est la même

qu'au sacrifice de la Croix, elle est là substantiellement présente. C'est aussi *le même Prêtre principal, qui ne cesse d'intercéder pour nous* (1), et *qui continue à s'offrir pour nous par le ministère de ses prêtres,* en nous appliquant les fruits de ses mérites et en se donnant à nous en nourriture. Comme le dit le Concile de Trente, sess. XXII, c. 2 : « Una enim eademque est *hostia,* idem nunc *offerens* sacerdotum ministerio, qui seipsum tunc in cruce obtulit, *sola offerendi ratione diversa.* Cujus quidem *oblationis cruentae*, inquam, fructus per hanc *incruentam* uberrime percipiuntur; tantum abest, ut illi per hanc quovis modo derogetur. »

Seulement *ce qui était manifeste à la Croix c'était la victime et l'immolation*, ce qui était mystérieux et caché pour beaucoup c'était le Prêtre et son intention d'offrir un sacrifice pour l'humanité tout entière; à plusieurs le Christ en croix, loin d'apparaître comme le vainqueur du péché et du démon, apparut comme vaincu, dont l'œuvre était désormais détruite. Depuis la Résurrection, *à la sainte Messe ce qui est manifeste au contraire, c'est le prêtre*, ministre du Christ, Prêtre principal, *c'est l'intention d'offrir un sacrifice, et l'oblation même*; ce qui est mystérieux c'est l'immolation non plus sanglante mais mystique (*incruente immolatur,* C. Trid.) par la consécration séparée du pain converti au corps sacré de Jésus, et du vin converti en son précieux sang. Le Christ sur l'autel est représenté en état de mort, et c'est ainsi qu'il continue à s'offrir pour nous, par le ministère de ses prêtres, jusqu'à la fin des temps. Ainsi la Croix et la Messe s'éclairent mutuellement d'une façon merveilleuse. Ce qui était caché sur la première est manifeste dans la seconde; et ce qui est mystérieux en celle-ci était clair à

(1) « (Jesus) semper vivens ad interpellandum pro nobis » (Hebr., VII, 25).

la Croix. Ce qui leur est commun c'est le Prêtre principal, son acte intérieur d'oblation et la victime offerte, c'est-à-dire la substance du sacrifice.

L'acte intérieur d'oblation n'a pas cessé d'exister au cœur de Jésus depuis qu'il est venu en ce monde; cet acte continue au ciel, puisqu'il est dit du Christ toujours vivant « qu'il ne cesse d'intercéder pour nous ». Cet acte n'est plus méritoire, puisque le Christ est arrivé au terme de son voyage, mais il nous applique les mérites de crucifiement. Il est toujours une adoration d'une valeur infinie, et seule cette oblation est digne de la victime offerte. « Idem nunc *offerens* sacerdotum ministerio. »

Le Christ Jésus offre aussi avec Lui-même ses membres souffrants, son Église militante, qui lutte pour achever « ce qui manque à ses souffrances » (Col., I, 24). Non point que la Passion de Jésus soit insuffisante en elle-même, elle est surabondante; mais il lui manque son rayonnement, son application en nous dans la suite des siècles. Ainsi Jésus achève lui-même en son corps mystique ce qui reste à souffrir, pour que nous Lui soyons vraiment configurés (Rom., VIII, 17; I Cor., XII, 26; Phili., III, 10; II Cor., IV, 10).

Après la dernière messe, après la fin du monde, il n'y aura plus de sacrifice expiatoire, ni impétratoire. Il n'y aura plus de sacrifice proprement dit; l'heure des symboles et des figures, des sacrements sera passée, on verra Dieu à découvert. Le Christ ne demandera plus à son Père la rémission des péchés, la grâce pour éviter le péché. Mais son sacerdoce n'en sera pas moins éternel : *Tu es sacerdos in aeternum* (Ps., CXI, 4; Hebr., VI, 6; VII, 17, 21). Il n'y aura plus de sacrifice, mais la consommation du sacrifice, et Jésus, dans un acte parfait d'adoration et d'action de grâces, continuera à s'offrir intérieurement, Lui et son corps mystique tout entier glorifié. Ce sera l'adoration et l'action de grâces éternelles, dont parle

saint Augustin dans le livre de *la Prédestination des saints*, et l'Église nous associe déjà à ce culte des Élus quand elle nous fait chanter à la sainte messe : *Sanctus, Sanctus, Sanctus...* (Cf. III[a], q. 22, a. 5).

« Christus est assistens Pontifex futurorum bonorum » (Hæbr., IX, 11). Le Christ est le grand Prêtre des biens à venir; il est entré une fois pour toutes dans le Saint des saints, et c'est par lui que passera éternellement la gloire qui enrichira l'âme des bienheureux, cette gloire qu'Il nous a méritée et qui est la fin, la consommation de son sacrifice. « Claritas Dei illuminat civitatem sanctorum, et lucerna ejus est Agnus » (Apoc., XXI, 23).

Nous reviendrons sur ce point dans le dernier chapitre sur l'âme du saint sacrifice de la messe et la manière de nous y unir.

***

III. — *Ce qui constitue formellement le Sacerdoce du Christ*

Les théologiens se sont demandé qu'est-ce qui *constitue formellement le sacerdoce de Notre-Seigneur*, qu'est-ce qui correspond en lui à ce qu'est le caractère sacerdotal de ses ministres. Est-ce *la grâce substantielle d'union personnelle au Verbe*, celle par laquelle Jésus est saint, sanctificateur et médiateur, ou bien est-ce *la grâce habituelle créée* reçue en sa sainte âme, celle par laquelle il est tête du corps mystique et influe immédiatement sur les membres de ce corps?

Les Carmes de Salamanque (1) soutiennent que c'est *la grâce habituelle créée* (gratia capitis), en tant qu'elle suppose et connote la grâce d'union. Ainsi le Christ serait prêtre par la grâce même qui le constitue tête de l'Église.

D'autres théologiens, parmi lesquels plusieurs thomis-

(1) *Cursus Theologicus, de Incarnatione*, disp. XXXI, dub. I, § IV, n° 16.

tes (1), estiment, à bon droit, semble-t-il, que ce qui constitue formellement le sacerdoce de Jésus-Christ est *la grâce d'union*, à raison de laquelle il est saint, sanctificateur et médiateur; car qui dit « prêtre et médiateur universel, capable d'offrir un sacrifice d'une valeur infinie », dit plus que « tête de l'humanité ». Adam, dans l'état d'innocence, était tête de l'humanité (caput naturae elevatae), sans pouvoir, comme prêtre et médiateur, offrir un sacrifice d'une valeur infinie. Le constitutif formel du sacerdoce du Christ paraît donc bien être *la grâce d'union substantielle au Verbe*, qui fait de lui « *l'oint du Seigneur* » (Ps. XLIV, 8, et IX, 24). Cette grâce d'union implique en effet une vocation sacerdotale unique, et elle est le principe de la *grâce habituelle créée*, par laquelle le Christ, tête de l'Église, influe immédiatement sur ses membres ou leur communique la vie surnaturelle. Tous ces dons sont requis à son sacerdoce, mais le premier en est le constitutif formel.

Telle paraît être aussi la pensée de saint Thomas, lorsqu'il traite du Christ, médiateur universel (III^a, q. 26, a. 1 et 2). Selon lui, Jésus, comme homme, est médiateur entre Dieu et tous les hommes, par la grâce d'union hypostatique, à raison de laquelle il touche les deux extrêmes à réunir ou à réconcilier : Dieu et l'humanité. C'est en effet cette grâce substantielle d'union au Verbe qui sanctifie Jésus, qui lui donne *une sainteté non pas accidentelle* (comme celle qui procède en nous de la grâce habituelle créée, accident de notre âme, greffe divine reçue en elle), mais UNE SAINTETÉ SUBSTANTIELLE, qui est le principe de la valeur infinie de ses actes humains méritoires et satisfactoires (2). Or, parmi ces actes, l'oblation du sacrifice

(1) Cf. GONET, O.P., *Clypeus thom. theol., de Incarnatione*, disp. 22, a. 3; HUGON, O.P., *de Verbo incarnato*, 2^a ed., p. 628 sq.

(2) Cf. S. THOMAS, *Catena aurea*, in Joan. x, 36, ad illa verba : « *Quem Pater sanctificavit et misit in mundum* », dicit ex Hilario : « Praecedit cœte-

de la Croix, perpétué en substance dans celui de la Messe, est l'acte sacerdotal par excellence. Jésus est donc constitué prêtre, non pas, comme ses ministres, par un caractère sacerdotal, accident indélébile ou marque imprimée dans l'âme, mais par la grâce substantielle d'union, qui fait de lui le *Saint des saints*.

Il est donc prêtre par l'Incarnation même, et SON SACERDOCE EST SUBSTANTIEL, comme sa sainteté. L'acte par lequel Dieu a décrété *l'Incarnation* est le même que celui par lequel il a appelé Jésus au sacerdoce et à l'universelle médiation. Mais pour que Jésus nous communique la sainteté, il doit être aussi tête de l'humanité, par la grâce habituelle, qui est le principe prochain de ses actes méritoires et satisfactoires (cf. S. Thomas, III[a], q. 8).

Bossuet ne parle pas autrement là où il expose ce qu'est le sacerdoce de Jésus-Christ, dans ses *Élévations sur les Mystères*, XIII[e] semaine, 1[re] et 6[e] élévations :

« O Christ! ô Messie! ô vous qui êtes attendu et donné « sous ce nom sacré, qui signifie *l'oint* du Seigneur! appre- « nez-moi, dans l'excellence de votre onction, l'origine et « le fondement du christianisme... O Christ!... le Psal- « miste vous a vu sous ce nom, lorsqu'il a chanté : *Votre « trône, ô Dieu! est éternel : et votre Dieu vous a oint « d'une huile ravissante* (1)... Quand l'ange saint Gabriel « a annoncé le temps précis de votre venue, il s'en est « expliqué, en disant que le *Saint des saints serait oint, « et que l'Oint ou le Christ serait immolé* (2). Et vous- « même, qu'avez-vous prêché dans la synagogue, lorsque « vous expliquâtes votre mission? Qu'avez-vous, dis-je, « prêché que ce beau texte d'Isaïe : *L'Esprit du Seigneur « m'a envoyé et c'est pour cela qu'il m'a oint* (3)... *L'Es-*

ros per id quod sanctificatus in Filium est, beato Paulo dicente : praedestinatus est Filius Dei in virtute secundum Spiritum sanctum. »

(1) Ps. XLIX, 7, 8. — (2) Daniel, IX, 21-26. — (3) Isaïe, LXI, 1 ; Luc, IV, 18

« *prit ne lui est pas donné avec mesure*, dit saint Jean (1), « mais sans mesure et en plénitude parfaite... Jésus est « donc oint par le Saint-Esprit, comme l'ayant en lui par « sa divinité... C'est ainsi que Dieu l'a fait Christ... Par « cette onction divine Jésus-Christ est roi, pontife et pro- « phète...

« Venez, Jésus, Fils éternel de Dieu, sans mère dans le « ciel, et sans père sur la terre; en qui nous voyons et « reconnaissons une descendance royale; mais pour ce qui « est du sacerdoce, vous ne le tenez que de Celui qui vous « a dit : *Vous êtes mon Fils, je vous ai engendré aujour- « d'hui* (2). Pour ce divin sacerdoce, il ne faut être né que « de Dieu; et vous avez votre vocation *par votre éternelle « naissance* (3). Vous venez aussi *d'une tribu à laquelle « Dieu n'a rien ordonné sur la sacrificature.* La vôtre a « ce privilège *d'être établie par serment,* immobile, sans « repentance et sans changement; *le Seigneur*, dit-il, *a « juré, et ne s'en repentira jamais. La loi de son sacer- « doce est éternelle et inviolable* (4). Vous êtes seul; vous « laissez pourtant après vous des prêtres, mais qui ne sont « que vos vicaires; sans pouvoir offrir d'autres victimes « que celle que vous avez une fois offerte à la croix, et que « vous offrez éternellement à la droite de votre Père. »

Sa Sainteté Pie XI disait aussi dans une allocution récente, le 28 décembre 1925 : « E unicamente perche *l'O- « moousios* di Nicea si è incarnato... che si effuse e si « effonde, inesauribile ed infinita, in Gesu Cristo, quella « che i teologi chiamano *unzione sostanziale*, che *lo con- « sacrava sacerdote* (5). »

*
* *

Pour terminer par une conclusion pratique : on ne sau-

(1) Jean, III, 34. — (2) Ps. II, 7. — (3) Hébr., VII, 16. — (4) Hébr., VII, 13-24. — (5) Cf. *Civiltà Cattolica*, 1926, p. 182.

rait trop recommander aux âmes intérieures d'avoir *une grande dévotion à la* Consécration, qui est l'essence même du Sacrifice de la Messe, et le moment le plus solennel de chacune de nos journées. C'est, dit Bossuet, « l'ac« tion où Jésus-Christ, mettant son corps d'un côté, et son « sang de l'autre, par la vertu de sa parole, s'exposa lui« même aux yeux de Dieu sous une image de mort et de « sépulture, l'honorant comme le Dieu de la vie et de la « mort, et reconnaissant hautement sa majesté souveraine, « puisqu'il lui remettait devant les yeux la plus parfaite « obéissance... jusqu'à la mort de la Croix... La seconde « oblation (faite sur l'autel) ne sera plus qu'une mort et « une immolation mystique. L'agneau y sera néanmoins... « Le sang y sera encore tout entier et il y sera répandu; « mais d'une manière cachée et mystérieuse, pour appli« quer à chacun ce qui a été offert pour tous une seule « fois (1). »

Jésus, en instituant l'Eucharistie, leva les yeux au ciel, son visage s'éclaira, et il eut un très vif désir de s'anéantir en quelque sorte sous les espèces du pain et du vin, jusqu'à la fin des temps, pour rester ainsi réellement et substantiellement parmi nous, en se donnant à nous en nourriture. Ainsi au moment de la consécration, le prêtre, ministre du Médiateur universel, doit, comme lui, lever les yeux vers le ciel, avec un ardent désir de s'unir à l'oblation du *Christ toujours vivant, qui ne cesse d'intercéder pour nous* (Hebr., vii, 25), et qui ne cesse d'offrir avec soi à son Père tous les membres vivants de son corps mystique, particulièrement ceux qui souffrent à son exemple. un peu comme il a souffert (2).

(1) *Œuvres complètes de Bossuet,* Paris, Gaume, 1846, t. VIII, p. 432, 434 *Explication de la Messe,* début.

(2) Selon saint Ambroise, saint Augustin, saint Thomas et ses disciples saint Bonaventure et la grande majorité des théologiens, le Christ glorieux, au ciel, ne se contente pas de rappeler à son Père les prières qu'i

Ainsi les fidèles qui assistent à la sainte Messe doivent s'unir aussi, au moment de la consécration, *à cette oblation du Prêtre éternel*, qui continue à s'offrir par le ministère de ses prêtres, dit le Concile de Trente. Les âmes intérieures doivent, en union avec Notre-Seigneur, offrir à son Père son corps sacré et son précieux sang, et, s'offrant elles-mêmes selon l'inspiration du Saint-Esprit, elles doivent demander l'amour des croix que la Providence de toute éternité leur réserve dans l'avenir pour les purifier et les faire coopérer dans une mesure au grand mystère de la rédemption. Les âmes et les communautés qui vivent ainsi profondément unies à cet acte de la consécration jouiront d'une manière éminente de l'amour du Christ, elles recevront « des grâces toujours nouvelles », comme il est dit dans la belle prière au Cœur Eucharistique, elles entreront de plus en plus dans « les secrets de l'union divine » et y trouveront une grande paix au milieu même des épreuves. Elles se disposeront ainsi à renouveler cet acte avec une particulière ferveur au moment de la mort, pour faire de celle-ci un sacrifice parfait d'adoration, de supplication, de réparation et d'action de grâce, qui pourra leur ouvrir tout de suite les portes du ciel (1).

fit pour nous ici-bas, mais il continue de prier pour nous, par une prière proprement dite. Cf. S. Thomas, IIª IIæ, q. 83, a. 11, et Comm. in Ep. ad Haebr. VII, 25 ; Salmanticenses, *de Incarnatione*, disp. XXX, dub. II ; Gonet, *Clypeus, de Incarn.*, disp. XXII, a. 2.

(1) « Cœur Eucharistique de Jésus, doux compagnon de notre exil, je vous adore... Cœur oublié, Cœur méprisé, Cœur outragé... Cœur patient à nous attendre, Cœur pressé de nous exaucer, Cœur désirant qu'on le prie, Cœur foyer de nouvelles grâces, Cœur silencieux voulant parler aux âmes, Cœur doux refuge de la vie cachée, Cœur maître des secrets de l'union divine, Cœur de celui qui dort, mais qui veille toujours, Cœur Eucharistique de Jésus, ayez pitié de nous... Je m'unis à vous, je m'immole avec vous, je m'anéantis devant vous... Je me tairai pour vous entendre et me quitterai pour me perdre en vous... que je ne vive plus, mais vivez seul en moi, ainsi soit-il. »

Récemment ont paru, aux Éditions de la Vie Spirituelle, les *Élévations sur la Prière au Cœur Eucharistique de Jésus*, écrites, il y a assez

longtemps déjà, par une sainte âme, qu'un complet renoncement conduisit à une intime union avec le Cœur sacerdotal du Maître. Nous recommandons vivement ces *Élévations* aux âmes intérieures comme lecture pendant la visite au Saint-Sacrement ou comme préparation à l'oraison.

Un poète contemporain, J. Debout, dans son poème dramatique : « *Les Trois contre l'Autel* », exprime ainsi par la bouche de Satan, qui parle contre Notre-Seigneur, ce qu'est le prix d'une messe :

LE DÉMON DES RICHESSES

Que nous oppose-t-il?

SATAN

L'éternel sacrifice
Qui m'a broyé la tête, et malgré mes efforts,
M'arrache tous les jours des vivants et des morts.
. . . . . .
Dans le destin caché mais vrai des nations,
Les Messes sont autant de Révolutions,
Celles qu'on ne voit pas et qui, seules profondes,
Savent bouleverser l'intérieur des mondes.
La Messe, débordant le prêtre et le missel,
Est un événement toujours universel.
Et quand à quelque obstacle, impuissant, je me bute,
C'est que dans une église, une grange, une hutte,
Un homme infirme et pauvre a tenu dans sa main
La formidable Hostie et le terrible Vin!

CHAPITRE V

La Royauté du Christ sur les intelligences, les volontés et les cœurs

Data est mihi omnis potestas in caelo et in terra.
(Matth., XVIII, 18.)

La doctrine de l'Église sur le sacerdoce de Notre-Seigneur reçoit un heureux complément de ce que la liturgie de la nouvelle fête du Christ-Roi nous enseigne au sujet de sa royauté universelle sur les intelligences et sur les cœurs.

A une époque où le mouvement bolcheviste, après avoir avec une fureur satanique ravagé la Russie, cherche à se répandre en Orient, et menace l'Europe entière, on doit comprendre que l'esprit du mal règne fatalement où ne règne plus l'esprit du Christ. *La Société des nations*, qui se refuse à reconnaître les droits de Dieu sur les peuples, est manifestement et radicalement impuissante à rétablir l'ordre dont elle méconnaît le principe.

Comme l'écrivait le Cardinal Mercier dans sa Pastorale de 1918, « le principal crime que le monde expie en ce moment, c'est *l'apostasie officielle des États*... Je n'hésite pas à proclamer, ajoutait Son Éminence, que cette indifférence religieuse, qui met sur le même pied la religion divine et la religion d'invention humaine, pour les envelopper toutes dans le même scepticisme, est le blasphème,

qui, plus encore que les fautes des individus et des familles, appelle sur la société les châtiments de Dieu ».

Le laïcisme, qui nie les droits de Dieu sur la société humaine dont il est l'auteur, est un crime de lèse-divinité et le plus grand malheur du monde moderne. Pour réparer ce crime, il faut exalter Jésus-Christ, comme roi universel des individus, des familles et des sociétés. Si la royauté universelle du Christ est proclamée et son règne social reconnu, une des principales erreurs du monde moderne sera atteinte dans sa racine même. C'est le point sur lequel ont insisté les six cents membres de la hiérarchie qui ont demandé l'institution de la fête du Christ-Roi.

Les âmes intérieures doivent plus particulièrement vivre de cette haute pensée, et leur culte de la royauté du Christ doit être à la fois un culte d'adoration et de réparation.

C'est pourquoi il nous a paru utile de traiter la question dans cet ouvrage, en nous plaçant surtout au point de vue de la vie intérieure, qui doit être l'âme du culte extérieur, soit individuel, soit social.

Voyons 1° ce que nous dit la Sainte Écriture de la royauté universelle de Jésus-Christ; 2° quelle est la nature, le fondement et l'excellence de cette royauté; 3° comment Jésus exerce ce pouvoir royal universel.

*
* *

I. — *La Royauté universelle de Jésus-Christ dans la Sainte Écriture*

Les textes messianiques, qui prédisent le Christ futur, manifestent progressivement ses attributions de roi universel.

La *Genèse* annonce déjà que les peuples de la terre seront

bénis en lui et qu'il sera l'*attente* des nations. Les *Nombres* disent que de Jacob sortira le vrai *dominateur* (1).

Le psaume II représente le Messie comme une personne distincte du Père, que le Père appelle son véritable fils, et qui a pour héritage tous les peuples : « *Dominus dixit ad me : Filius meus es tu, ego hodie genui te. Postula a me, et dabo tibi gentes haereditatem tuam...* : Le Seigneur m'a dit : Tu es mon Fils, je t'ai engendré aujourd'hui. Demande, et je te donnerai les nations pour héritage, pour domaine les extrémités de la terre. Et maintenant, rois, devenez sages : recevez l'avertissement, juges de la terre. Servez le Seigneur avec crainte, tressaillez de joie avec tremblement. »

Le psaume CIX décrit en même temps la Royauté et le Sacerdoce du Messie : Le Seigneur a dit à mon Seigneur : « Assieds-toi à ma droite, jusqu'à ce que je fasse de tes « ennemis l'escabeau de tes pieds. » Yahvéh étendra de « Sion le sceptre de ta puissance : Règne en maître au « milieu de tes ennemis!... Il exerce son jugement parmi « les nations. »

Le psaume LXXI : *Deus, judicium tuum regi da...*, annonce la justice, la paix et la prospérité du règne du Messie : « Il dominera d'une mer à l'autre... Tous les rois se prosterneront devant lui; toutes les nations lui seront soumises. Car il délivrera le pauvre qui crie vers lui et le malheureux dépourvu de tout secours... Que son nom dure à jamais! Tant que brillera le soleil, que son nom se propage! Qu'on cherche en lui la bénédiction! Que toutes les nations le proclament heureux. »

Isaïe (IX, 5) annonce de même : « Il sera appelé l'Admirable, Dieu fort, Prince de la paix,... pour l'établir par le droit et la justice, dès maintenant et à toujours. »

Daniel (II, 34 ss.) parle aussi de ce royaume, lorsqu'il

(1) Genes., XII, 2, 3; XXIII, 17; XXVI, 4; XLIX, 8. Num., XXIV, 17.

annonce qu'une petite pierre brisera la statue colossale aux pieds d'argile, et deviendra une grande montagne qui remplira toute la terre.

Zacharie (IX, 9) célèbre les vertus de ce roi humble et pauvre, mais juste et sauveur : « *Ecce rex tuus venit tibi justus et salvator, ipse pauper.* »

*
* *

Si l'Ancien Testament affirme déjà si souvent et si nettement la royauté universelle du Sauveur, le Nouveau Testament doit être plus explicite encore.

L'archange Gabriel, qui annonce sa naissance à Marie, lui dit : « Le Seigneur Dieu lui donnera le trône de David, son père; il régnera éternellement sur la maison de Jacob, et son règne n'aura point de fin » (Luc., I, 32). *Cujus regni non erit finis*, disons-nous dans le *Credo*.

Cette royauté se manifeste comme universelle par l'adoration des rois mages, qui ne sont pas juifs, mais gentils, et qui lui offrent, comme à un roi envoyé de Dieu, de l'or, de l'encens et de la myrrhe.

Dans sa vie publique Jésus exerce de diverses manières ce pouvoir suprême : il *perfectionne* la Loi divine transmise aux hommes par Moïse (1); il est le *maître* du *sabbat*, qui est aussi d'institution divine (2); d'une seule parole il remet les péchés et régénère, vivifie les âmes comme il ressuscite les corps (3); par ses miracles il manifeste son pouvoir sur toute la création corporelle et spirituelle (4). Les anges eux-mêmes sont heureux de lui être soumis et de le servir (5).

(1) Matth., V, 7.
(2) Matth., IX, 15.
(3) Luc, V, 17-26.
(4) Cf. S. Thomas, III^{a}, q. 44.
(5) Luc, II, 13; Matth., IV, 11; XXIV, 53.

Au terme de sa vie publique, lorsque Jésus entre triomphalement à Jérusalem, la foule crie : « Hosanna au Fils de David... (1) Béni le roi qui vient au nom du Seigneur, Paix dans le ciel et gloire au plus haut des cieux (2). » Isaïe (LXII, 11) avait annoncé : « Dites à la fille de Sion : « Voici que ton roi vient à toi plein de douceur, assis sur « une ânesse. » Cet équipage d'humilité est digne de celui qui vient au monde pour fouler aux pieds les grandeurs humaines, et chose frappante, comme le remarque Bossuet (3), Jésus, qui s'était enfui sur la montagne quand le peuple, après la multiplication des pains, avait voulu le faire roi temporel, accepte maintenant les acclamations de la foule en témoignage public de sa royauté spirituelle. C'est qu'il entre à Jérusalem pour consommer l'œuvre de notre rédemption et conquérir son royaume. — Les pharisiens, irrités de ces acclamations, lui disent : « Maître, réprimandez vos disciples. » Jésus leur répond : « Je vous le dis, si eux se taisent, les pierres crieront (4). »

Chose plus frappante encore, Jésus, qui a refusé les honneurs extérieurs de la royauté temporelle, confesse qu'il est roi pendant sa douloureuse passion. Il n'a jamais été plus grand et plus digne que pendant ces heures d'humiliation et d'ignominie. « Lui, note Bossuet, qui n'a jamais dit à ses disciples qu'il est roi, il le dit à Pilate ; lui qui n'en a jamais parlé parmi ses miracles, il le publie parmi ses supplices. »

Il veut nous faire entendre que cette royauté spirituelle qu'il a par droit de naissance, il la conquiert aussi sur nos âmes en nous rachetant par sa mort.

Pilate lui dit : « Es-tu le roi des Juifs? » Jésus répond : « Mon royaume n'est pas de ce monde » (Jean, XVIII, 36);

(1) Matth., XXI, 9.
(2) Luc, XIX, 38.
(3) Sermon sur la Royauté de Jésus-Christ.
(4) Luc, XIX, 40.

c'est-à-dire : Mon royaume ne tire pas son *origine* d'ici-bas et ne *s'exerce* pas comme celui des rois de la terre. Pilate insiste : « Tu es donc roi? » Jésus répond : « *Tu le dis, je suis roi. Je suis né et je suis venu dans le monde pour rendre témoignage à la vérité, et quiconque est de la vérité écoute ma voix* » ; c'est-à-dire : je suis roi non seulement des Juifs, mais de tous ceux qui doivent entendre le témoignage de vérité que je leur apporte.

Jésus est roi, mais roi pauvre, roi de douleur, et c'est pendant sa Passion qu'il conquiert cette royauté spirituelle sur les âmes. Par dérision les Juifs lui donnent une couronne d'épines pour diadème, et un fragile roseau pour sceptre; mais ils ne comprennent pas de quelle royauté universelle cette couronne d'épines est le symbole, ils ne voient pas que les gouttes de sang répandues sur ces épines sont infiniment plus précieuses que tous les diamants de la terre.

Pilate fait écrire le titre de sa royauté au haut de sa Croix, dans les trois langues les plus connues du monde ancien : en hébreu, en grec et en latin, pour que toute la terre en soit informée. Les Juifs réclament, mais Pilate, tout à l'heure si faible, maintient fermement ce qu'il a écrit.

Jésus est roi, mais roi crucifié, roi rédempteur par ses souffrances : « Sa Croix est son trône, son sang est sa pourpre, sa chair déchirée est sa force (1). »

Qui le comprend au moment où Jésus expire? Marie corédemptrice, qui, pour avoir participé à ses souffrances, participe aussi à sa royauté.

Le royaume de Dieu est fondé. Notre roi, par son crucifiement, nous a rachetés de l'esclavage du démon et du péché; dans trois jours, cette mystérieuse victoire sur le péché sera manifestée d'une façon éclatante par sa victoire

(1) Bossuet, *loc. cit.*

sur la mort, suite et châtiment du péché. Jésus ressuscité dira alors à ses apôtres : « *Toute puissance m'a été donnée dans le ciel et sur la terre.* Allez donc, enseignez toutes les nations... Voici, je suis avec vous jusqu'à la consommation des siècles » (Matth., XVIII, 18).

La Résurrection rend au Christ Jésus sa gloire, et saint Jean dans l'Apocalypse (XIX, 16) contemple son triomphe dans le ciel, il le voit sur un trône splendide, son nom est écrit sur ses vêtements *Rex regum, Dominus dominantium*, Roi des rois, Seigneur des seigneurs, Juge suprême, qui rend à chacun selon ses œuvres (1).

Saint Paul affirme aux Philippiens (II, 5 ss.) que Jésus a cette royauté universelle par droit d'héritage à raison de « son égalité avec Dieu » et par droit de conquête : « Il s'est fait obéissant jusqu'à la mort, et à la mort de la croix. C'est pourquoi *Dieu l'a souverainement élevé et lui a donné le nom qui est au-dessus de tout nom*, afin qu'au nom de Jésus tout genou fléchisse dans les cieux, sur la terre et dans les enfers, et *que toute langue confesse, à la gloire de Dieu le Père, que Jésus-Christ est Seigneur.* » Item Rom., VIII, 31 ; Hebr., I, 1. — « *Oportet illum regnare* : *Il faut qu'il règne*... Et lorsque tout lui aura été soumis, alors le Fils lui-même en fera hommage à Celui qui lui aura soumis toutes choses, afin que Dieu soit tout en tous » (I Cor., XV, 25-27).

Parmi les Pères qui ont le plus nettement affirmé cette royauté universelle du Christ, il faut citer saint Justin (2), saint Irénée (3), saint Ephrem (4), saint Cyrille d'Alexandrie (5), saint Ambroise qui écrit : « C'est à bon droit que le titre de Roi est placé sur la croix, parce que sur elle

(1) Cf. Apoc., I, 18; IV, 9; VI, 10; XXII, 13; XVII, 14.
(2) *Dial. cum Tryphone*; P. G., VI, 600, 620.
(3) *Contr. Haeres.*, l. IV, c. XII; P. G., VII, 1005.
(4) Ephr. éd. Lamy, t. I, p. 138.
(5) *In Joan.*, l. XII; P. G., LXXIV, 622.

rayonnait la majesté du Roi Jésus, *supra crucem tamen Regis majestas radiabat* (1). »

La liturgie dans le *Te Deum* salue le Christ, roi de gloire : *Tu rex gloriae, Christe*; dans les antiennes de l'Avent elle l'appelle roi des nations : *O Rex gentium*, et dans la fête du Saint-Sacrement : *Christum Regem dominantem gentibus.* L'oraison de la Fête du Christ-Roi résume ainsi toute cette doctrine : « Omnipotens sempiterne Deus, qui in dilecto Filio tuo, universorum Rege, omnia instaurare voluisti : concede propitius ut cunctae familiae Gentium, peccati vulnere disgregatae, ejus suavissimo subdantur imperio. Qui tecum... »

***

II. — *Quelle est la nature, le fondement et l'excellence de cette royauté?*

On conçoit une double royauté : 1° *la royauté temporelle*, ordonnée à promouvoir le bien temporel dans la société; 2° la *royauté spirituelle*, qui a pour but de diriger tous les hommes vers la béatitude surnaturelle de la vie future.

Jésus-Christ eut-il la *royauté temporelle* sur le monde entier? En tant que Dieu et Créateur, il est certainement Maître absolu de l'univers, aussi bien dans l'ordre temporel que dans l'ordre spirituel (Cf. Coloss., 1, 16). — Mais en tant qu'homme eut-il le pouvoir royal temporel? La majorité des théologiens répond : *Il l'eut en droit, mais en fait il ne voulut pas l'exercer.*

Tel est l'enseignement de saint Thomas : « Le Christ, dit-il, quoique *constitué roi* par Dieu lui-même, n'a pas

(1) Exposit. in Luc, 1; P.L., XV, 1925.

voulu avoir sur la terre l'administration temporelle d'un royaume terrestre (1). » Saint Antonin parle de même. Cette doctrine, bien défendue par les Carmes de Salamanque (2), est devenue de plus en plus commune aujourd'hui et a été sanctionnée par l'encyclique *Quas primas,* du 11 décembre 1925.

Si quelques théologiens (3) ont nié ou douté que Jésus comme homme eut le pouvoir royal temporel, c'est qu'ils n'ont pas considéré la question à son vrai point de vue, mais d'une façon trop étroite. A la suite des Carmes de Salamanque, le P. Hugon (4) remarque très justement : « C'est trop peu de dire que comme homme Jésus est roi seulement spirituel, car c'est restreindre une royauté que l'Écriture et la Tradition lui attribuent sans aucune réserve. Envisageons la question d'une manière plus haute et plus universelle et disons : Le Christ *tout entier*, ce Rédempteur, ce Sauveur béni, *qui subsiste dans ses deux natures*, la nature divine et la nature humaine, est roi absolument, pour l'ordre temporel comme pour l'ordre spirituel, sans restriction aucune... Celui qui dit : *Toute puissance m'a été donnée au ciel et sur la terre* (5), c'est le Christ dans sa double nature, le Christ visible, qui converse avec les Apôtres. Or rien n'est exclu de son empire qui est absolu sur la terre comme au ciel... C'est dans le même sens que parle saint Paul : *Omnia subjecta sunt ei, sine dubio praeter eum qui subjecit ei omnia* (I Cor., xv, 27). *Tout*, dans l'ordre temporel, comme dans l'ordre spi-

(1) « Christus autem, *quamvis esset rex constitutus a Deo,* non tamen in terris vivens terrenum regnum temporaliter administrare voluit » (III^{a}, q. 59, a. 4, a. 1). — Item, q. 58, a. 2.

(2) Salmanticenses, *de Incarnatione,* disp. xxxii, dub. ii.

(3) Le B. Bellarmin, *de Rom. Pont.,* cap. iv et v; Tolet, Sylvius, in III^{am}, q. 59; Billuart, *de Justitia,* diss. III, art. vi.

(4) *Revue Thomiste,* juillet 1925, p. 304 : *La fête spéciale de Jésus-Christ roi.*

(5) Matth., xviii, 18.

rituel, *tout, sauf le Père, lui est soumis.* Il s'agit du Christ, non pas seulement dans sa nature divine, selon laquelle il n'a pas besoin que le Père lui soumette les créatures, mais encore dans sa nature humaine, à raison de laquelle il peut recevoir l'empire de l'univers. » C'est une conséquence de l'*union hypostatique*, comme Jésus « a été constitué par Dieu *juge des vivants et des morts* » (1), juge des rois comme de leurs sujets, ainsi il a reçu le *souverain domaine sur tous.* Comme le dit saint Pierre : *hic est Dominus omnium* (Act., xv, 36-42).

Et c'est pourquoi la liturgie l'appelle aussi *Roi des nations* : « *O rex gentium*,... veni et salva hominem quem de limo formasti » (Ant. O de l'Avent).

Mais en fait Jésus ne voulut pas ici-bas exercer ce pouvoir temporel. Il choisit librement une vie humble et pauvre; il paya le tribut comme quiconque, sans y être obligé (Matth., xvii, 26). Bien plus, après la multiplication des pains, lorsque le peuple, ébloui par ce miracle et tout préoccupé de prospérités temporelles, voulut le faire roi, Jésus, voyant que ce peuple rêvait d'une magnificence toute terrestre, se retira et s'enfuit sur la montagne (Jean, vi, 15).

Les Apôtres eux-mêmes, illusionnés, croient qu'il va fonder un royaume temporel; la mère des fils de Zébédée demande pour eux les deux premières places dans ce royaume. Notre-Seigneur répond : « Vous ne savez pas ce que vous demandez... Pouvez-vous boire le calice que je dois boire? » — Jusqu'à l'Ascension les Apôtres gardent quelque illusion à ce sujet et, au moment où Jésus va être élevé aux cieux, ils lui demandent : « Seigneur, le temps est-il venu où vous rétablirez le royaume d'Israël? » (Act., i, 6). Ils n'avaient pas encore bien compris la réponse de Jésus aux Pharisiens : « Le royaume de Dieu ne vient pas

(1) Jean, v, 22, 27.

de manière à frapper les regards. On ne dira point : Il est ici, ou : Il est là; car voyez, le royaume de Dieu est au milieu de vous » (Luc., XVII, 20).

Jésus par ces mots nous montre que *sa royauté est avant tout d'ordre spirituel.* Elle s'exerce par l'ascendant, par l'attrait, par l'amour, par l'autorité intellectuelle, morale, surnaturelle, sur les intelligences, sur les volontés, sur les cœurs. Par elle, il a fondé une société spirituelle, l'Église, dont il est le chef. Cette royauté spirituelle lui appartient, nous l'avons dit, à un double titre : 1° *par droit de naissance*, car il est le Verbe fait chair, le Fils de Dieu, et il hérite ainsi de son Père le droit de commander à tous les hommes; 2° *par droit de conquête* : car nous avions été infidèles, traîtres à notre roi; il nous a reconquis, en arrachant nos âmes à l'esclavage du péché et du démon; « il nous a rachetés à grand prix » (I Cor., VI, 20). Et par les vœux de notre baptême, librement renouvelés, nous avons reconnu cette autorité souveraine du Christ sur nous.

*
* *

L'excellence de la royauté spirituelle et temporelle du Christ est celle de l'*Autorité suprême*, qui conduit toutes les âmes de bonne volonté vers l'éternelle béatitude. C'est l'autorité du Fils de Dieu qui a pouvoir non seulement sur tous les corps, mais sur toutes les âmes, non seulement sur les peuples, mais sur tous les rois ou autres chefs d'État, et lui-même n'est soumis à personne qu'à son Père. C'est l'autorité de la plus haute intelligence, du cœur le plus aimant, de la volonté la plus droite, la plus bienveillante et la plus forte. *Elle implique le pouvoir du législateur et du juge suprême.* En venant parfaire l'ancienne Loi, Jésus, dans le Sermon sur la montagne, se déclare, par sa manière de parler, l'égal du législateur divin du Sinaï, dont Moïse était le prophète. Il dit à plusieurs

reprises : « Il a été dit aux anciens :... Et moi je vous dis : ... » En perfectionnant l'ancienne loi de crainte, il fait de la loi nouvelle une loi de grâce et d'amour : « Je vous donne un commandement nouveau de vous aimer les uns les autres, comme je vous ai aimés... Aimez vos ennemis, priez pour ceux qui vous persécutent et vous calomnient. »

Son pouvoir est aussi celui du Juge suprême, qui dit à ses Apôtres : « Tout ce que vous lierez sur la terre sera lié dans le ciel; tout ce que vous délierez sur la terre sera délié dans le ciel » (Matth., xvi, 19; xviii, 18). — Il annonce qu'il viendra un jour juger les vivants et les morts (cf. Jean, v, 22, 27).

Cette autorité suprême est par suite *universelle*; elle s'étend à tous les lieux, à tous les temps, à toutes les créatures, car Jésus commande même aux anges, qui sont les ministres de son royaume. *En droit* dès maintenant « tout lui est soumis »; *en fait*, à son second avènement tout lui sera soumis sur la terre comme au ciel. A son égard la neutralité n'est pas possible : « Qui n'est pas avec moi est contre moi. » On ne peut rester neutre à l'égard de la fin dernière de toute la vie; ne pas la vouloir, c'est se détourner d'elle.

C'est vers cette fin ultime que la royauté universelle de Jésus ordonne toutes choses; « il est la voie, la vérité et la vie». Il conduit les âmes vers l'éternelle béatitude, où elles doivent jouir de Dieu vu face à face et aimé par-dessus tout, avec l'absolue certitude de ne jamais le perdre par le péché. Là surtout apparaît l'infinie bonté de notre roi, mais bonté qui n'est point faiblesse. Les rois de la terre cherchent à obtenir pour leur peuple les biens temporels par des moyens imparfaits, souvent impuissants. Le Christ, lui, nous conduit efficacement vers la fin dernière surnaturelle, vers la béatitude qui ne finit pas : il nous donne sa lumière, sa force, sa vie, son amour, pour nous faire

parvenir; il se donne lui-même en nourriture pour refaire nos énergies et nous communiquer sa vie. Ceux-là seuls manquent le but, qui refusent obstinément de se laisser conduire, de se laisser sauver, qui méprisent l'Amour divin, qui voudrait les attirer à lui.

Mais même les ennemis de Jésus servent indirectement sa gloire; les obstacles qu'on dresse contre lui, il les transforme en moyens; il fait servir les persécuteurs à la gloire des martyrs, et du plus grand obstacle, la croix, il a fait le plus grand moyen de salut.

Un jour viendra où tous les ennemis obstinés du Christ seront définitivement vaincus. S'il ne règne pas sur eux par miséricorde, il régnera sur eux par justice; comme il est dit dans le psaume messianique : « il les dominera avec un sceptre de fer (qui remplacera celui de roseau), et il les mettra en pièces comme le vase du potier » (Ps. II, 9). Dès maintenant l'enfer tremble en entendant prononcer son nom.

Mais à l'égard des hommes de bonne volonté, en qui sa grâce aura suscité cette bonne volonté, il sera la douceur et la paix, *Princeps pacis*. Comme il est dit dans l'Apocalypse (XXI, 4) : « Il essuiera toutes les larmes de leurs yeux et la mort ne sera plus; il n'y aura plus ni deuil, ni cri, ni douleur », car il aura vaincu la mort, après avoir triomphé du péché, qui, dans le plan actuel de la Providence, a été la cause de la douleur et de la mort.

Le règne de notre Roi, c'est notre bonheur et notre salut, dans la paix parfaite, dans la tranquillité de l'ordre qui vient de lui et qui de lui doit rayonner sur nous tous.

Telle est la royauté universelle de Jésus et son incomparable excellence.

*
* *

III. — *Comment Jésus exerce-t-il ce pouvoir royal universel?*

Il l'exerce toujours avec une sagesse très haute qui descend pourtant aux moindres détails, avec une bonté faite de force et de douceur, mais de façon différente dans la société civile, dans le gouvernement de l'Église, dans la direction intime des âmes.

Dans la société civile Jésus exerce discrètement sa royauté universelle. Il a droit d'exiger que cette société, loin d'être régie par les principes athées du laïcisme, qui détruisent la famille et la patrie, soit gouvernée selon les principes de la loi chrétienne; que les chefs d'État, loin de nier l'autorité divine, fondement de la leur, la reconnaissent publiquement, en se soumettant à elle. Le Christ Jésus, incarnation de la Vérité, de la Bonté, de la Justice, a droit à être enseigné à l'école, à être représenté au tribunal au moment où l'on va prêter serment, à être porté au malade à l'hôpital. Il a droit à un culte public dans nos villes; et les chefs d'État seront jugés pour avoir violé ce droit imprescriptible du Christ roi, ou pour avoir voulu rester neutres (1).

(1) Cf., parmi les encycliques de Léon XIII, les encycliques *Immortale Dei* et *Libertas*. — Voir aussi dans le livre de *la Sagesse*, VI, les grands devoirs des rois et des chefs d'État : « Écoutez, ô rois, et comprenez; écoutez, vous qui jugez les extrémités de la terre... vous qui êtes fiers de commander à des foules de peuples. *Sachez que la force vous a été donnée par le Seigneur et la puissance par le Très-Haut, qui examinera vos œuvres et sondera vos pensées.* Parce que, *étant les ministres de sa royauté*, vous n'avez pas gouverné équitablement..., terrible et soudain il fondra sur vous; car un jugement sévère s'exerce sur ceux qui commandent. Aux petits on pardonne par pitié; mais les puissants sont puissamment châtiés. Le Souverain de tous ne reculera devant personne. Il ne s'arrê-

Ici-bas Notre-Seigneur vient en aide aux peuples qui réclament son secours. Il donne à leurs chefs les inspirations qui les portent à se conformer à l'esprit évangélique, à y conformer leurs institutions, à respecter par exemple la loi divine de l'unité et de l'indissolubilité du mariage, à gouverner pour la sécurité de tous, pour obtenir la paix temporelle subordonnée à celle de l'âme et à la vie de l'éternité. Sous saint Louis en France nous avons vu ce que peut être et doit être le règne de Jésus-Christ dans un pays et dans la chrétienté tout entière.

Dans l'Église, le Christ Jésus exerce sa royauté spirituelle en la gouvernant par son Vicaire, par toute la hiérarchie ecclésiastique : les évêques, les pasteurs, les supérieurs des Ordres religieux. L'hérésie et le schisme ont souvent voulu diviser ce royaume du Christ, mais l'Église restera une et indéfectible jusqu'à la fin des temps. Les efforts de l'enfer ne prévaudront pas. Le Christ est dans son Église, comme il était dans la barque avec Pierre et avec les Apôtres pendant la tempête; il lui suffit de dire un mot pour apaiser la tourmente.

De ce royaume il n'est pas seulement le Maître absolu, mais la tête vivante, qui dirige tout, qui vivifie par les sacrements, qui régénère l'enfant par le baptême, le confirme ensuite, qui sanctifie le mariage, nous rend la grâce par l'absolution, l'augmente par la communion; qui nous soutient à l'agonie, et nous conduit à la vie de l'éternité. C'est lui qui inspire ses ministres, éclaire les docteurs, fortifie les missionnaires, protège les vierges, assiste les familles chrétiennes, y fait germer des vocations. Et s'il permet dans son Église l'imperfection humaine, c'est en

tera avec respect devant aucune grandeur; car il est le créateur des uns comme des autres, et il prend soin des uns comme des autres; mais les puissants seront soumis à un jugement plus rigoureux. »

vue du plus grand bien, jusqu'à l'heure où le mal sera définitivement vaincu.

C'est enfin *dans la direction intime des âmes* que Jésus exerce sa royauté spirituelle de la façon la plus profonde et la plus cachée, que Lui seul et son Père pourraient révéler. Ici ce sont des merveilles que manifeste de temps en temps la vie des saints et qui seront connues au dernier jour. Jésus éclaire intérieurement les âmes par les illuminations de la foi, des dons de sagesse, d'intelligence, de science, de conseil. Il nous attire et nous console, en nous inspirant une piété toute filiale envers son Père, envers lui-même et sa sainte Mère. Il nous meut et nous fortifie dans nos bonnes résolutions.

Jésus, comme Dieu, nous a envoyé le Saint-Esprit; comme homme, il a reçu la plénitude de ses dons et veut nous y faire participer. Si nous nous abandonnons pleinement à lui, il nous comblera de ses grâces, nous serons de plus en plus vivifiés par lui, et nous comprendrons expérimentalement que *le servir c'est régner*, régner avec lui sur nos passions désordonnées, sur l'esprit du monde et celui du démon; nous comprendrons de mieux en mieux le chant du *Te Deum* : « *Tu Rex gloriae, Christe* : Vous êtes le Roi de gloire, ô Christ », et la parole du *Credo* qui ravissait sainte Thérèse en extase : *Cujus regni non erit finis* (1).

Il convient donc que la souveraineté royale du Christ soit l'objet d'un culte spécial, à l'heure surtout où le laïcisme athée s'efforce de plus en plus de la détruire. L'a-

(1) Voir sur ce sujet le beau livre de Mgr Sinibaldi, *Il Regno del SS. Cuore*, Milan, 1924, où l'auteur, à la lumière des principes de saint Thomas, considère les grandes thèses des traités de l'Incarnation et de l'Église du point de vue de la Royauté du Christ, qui est surtout la royauté de l'amour surnaturel, puisque Jésus règne spécialement par la charité.

postasie officielle de plusieurs nations est un crime qui demande une réparation par un culte non seulement intérieur mais extérieur, non seulement privé mais public, et cette réparation ne peut mieux s'exprimer que par la reconnaissance solennelle, sincère, profonde et effective de la royauté du Christ sur les intelligences, les volontés, les cœurs, sur les nations elles-mêmes et sur leurs chefs. « *Oportet illum regnare.* Il faut qu'il règne... Et lorsque tout lui aura été soumis, alors il en fera hommage à Celui qui lui aura soumis toutes choses, afin que Dieu soit tout en tous » (I Cor., xv, 25, 27).

Ce règne profond de Jésus dans les âmes est assuré surtout par les purifications des sens et de l'esprit dont nous avons parlé plus haut, elles conduisent à cet amour très pur du Sauveur, qui ne cherche rien hors de Lui, et trouve tout en Lui.

C'est ce qui fait dire à saint Jean de la Croix : « Depuis que je ne veux rien par amour-propre, tout m'est donné sans que je le cherche... Quand vous vous laissez retenir par un objet, vous cessez de vous précipiter vers le tout... Et lorsque ce tout devient votre possession, faites en sorte de le tenir sans rien vouloir ; parce que dans le tout, si vous désirez quelque chose, votre trésor n'est pas purement en Dieu » (*Montée du Carmel*, l. I, ch. xiii). C'est ce que la liturgie nous dit lorsqu'elle nous parle de *Dieu, grandeur des humbles, qui les élève jusqu'à sa hauteur :* « Deus humilium celsitudo, qui beatum ... Confessorem tuum ad cœlestia regna transire fecisti... »

CHAPITRE VI

La liberté impeccable du Christ exemplaire éminent de la nôtre

« *Omnis qui facit peccatum servus est peccati... Si ergo vos filius liberaverit, vere liberi eritis* : Quiconque commet le péché est esclave du péché... Si donc le Fils nous affranchit, vous serez vraiment libres. »
(Joan., VIII, 34-36.)

La vie d'union à Dieu comporte un exercice de la liberté, qui confirme de plus en plus celle-ci dans le choix qu'elle a fait de Dieu, et qui a son modèle éminent dans la liberté impeccable de Notre-Seigneur, dont nous voulons ici parler du point de vue de la vie intérieure.

Il est défini par l'Église que Jésus a deux volontés, comme il a deux intelligences : une volonté divine et incréée, propriété de sa nature divine, une volonté humaine, propriété de sa nature humaine. — Si en effet Jésus n'avait pas, au-dessous de sa volonté divine, une volonté humaine, il ne serait pas vraiment homme, et il n'aurait pu ni obéir, ni mériter, car l'obéissance et le mérite supposent la soumission d'une volonté inférieure à une autre plus élevée.

La volonté humaine de Jésus contient un grand mystère et une grande leçon.

Un grand mystère : cette volonté était *impeccable* dès

ici-bas, et pourtant elle était *parfaitement libre* en méritant, non pas seulement de la liberté admise par les jansénistes, et qui n'est autre que la spontanéité (libertas a coactione), mais de la vraie liberté requise au mérite (libertas a necessitate). Cf. Denzinger, *Enchiridion*, n° 1094.

Jésus ne pouvait pas désobéir à son Père, et pourtant *c'est librement qu'Il lui obéissait.*

Comment l'obéissance est-elle libre et méritoire lorsque la désobéissance n'est pas possible? Ce mystère est si grand que plusieurs théologiens, ne sachant comment éviter la contradiction, ont prétendu que Jésus n'avait pas reçu de son Père le précepte, l'obligation de mourir pour nous. Son Père lui aurait seulement suggéré ce sacrifice, sans l'y obliger, et Jésus l'aurait librement accepté.

Cette solution, étrangère à la doctrine de grands maîtres, n'a aucun fondement dans la sainte Écriture. Au contraire, Jésus à plusieurs reprises dans l'Évangile parle du précepte qu'il a reçu de son Père, précepte de mourir pour nous : « *Nemo tollit animam meam a me, sed ego pono eam a me ipso et potestatem habeo ponendi eam et potestatem habeo iterum sumendi eam. Hoc mandatum accepi a Patre meo. — Personne ne m'enlève la vie, mais je la donne de moi-même; j'ai le pouvoir de la donner et le pouvoir de la reprendre, tel est l'ordre que j'ai reçu de mon Père* » (Jean, x, 18). — Après la Cène, juste avant la Passion, Jésus dit encore : « *Sicut mandatum dedit mihi Pater, sic facio. Surgite, eamus hinc.* » — « Je ne m'entretiendrai plus guère avec vous, car le Prince de ce monde vient et il n'a rien en moi. Mais afin que le monde sache que j'aime mon Père, et que j'agis *selon le commandement que mon Père m'a donné*, levez-vous, partons d'ici » (Jean, xiv, 31). C'est de cet ordre, et non pas seulement d'un conseil, que parle saint Paul, lorsqu'il dit aux Philippiens (ii, 8) que « le Christ Jésus... s'est abaissé lui-

même, se faisant *obéissant jusqu'à la mort et à la mort de la croix* ». — Du reste, d'autres préceptes divins constituaient une obligation pour la liberté humaine de Notre-Seigneur : « *Observez,* dit-il, *mes commandements..., comme j'ai observé les préceptes de mon Père* » (Jean, xv, 10).

Comment donc Jésus dans son obéissance pouvait-il être en même temps impeccable et parfaitement libre?

Ce mystère restera toujours obscur pour nous ici-bas, mais il ne paraît impossible qu'à ceux qui conçoivent la liberté à la manière du monde, et non pas à la manière des saints. La liberté selon le monde c'est la liberté du mal autant que du bien. La liberté selon les saints c'est seulement la liberté du bien; elle est souveraine en Jésus. Il y a là une grande lumière pour la contemplation et, pour la pratique, une grande leçon sur les rapports du libre-arbitre et de la délivrance du péché.

Pour la bien entendre, voyons 1° Ce qu'est la liberté selon le monde; 2° ce que fut la liberté de Jésus ici-bas, 3° ce qu'est la liberté des saints.

I

Qu'est la liberté selon le monde? C'est le pouvoir de choisir entre le bien et le mal, entre le devoir et le caprice de l'égoïsme, c'est le pouvoir de se soustraire à la règle, à l'autorité. Ainsi le monde oppose couramment la liberté à l'autorité. Bien plus, il semble au monde qu'il ne fait usage de sa liberté que lorsqu'il se soustrait à une obligation, à l'obéissance qu'il appelle servile. Il se croit vraiment libre lorsqu'il dit avec le démon : « *Non serviam* : Je ne servirai pas, je n'obéirai pas. » Ou s'il accomplit le bien, il veut le faire, non pas parce que c'est un précepte

de Dieu, mais parce qu'il y trouve sa satisfaction ou le développement de nos facultés naturelles.

Cette liberté impatiente de tout frein, de toute règle, en fuyant les sages directions de l'Autorité, conduit vite à la servitude véritable, à la déchéance, parfois à l'abjection. On échappe aux saints commandements de Dieu pour tomber dans l'esclavage des passions qui dominent la raison au lieu d'être dirigées par elle : « Qui facit peccatum servus est peccati. » Le pécheur ne se conduit plus lui-même par la droite raison, il se laisse seulement mener par ses inclinations désordonnées; et, cet esclavage, il le porte avec lui partout où il va.

Dans une de ses plus belles paraboles, Jésus nous a montré ce qu'est la liberté selon le monde, à quelle déchéance elle conduit (cf. Luc, xv, 12). L'enfant prodigue impatient de faire usage de sa liberté, au lieu de rester soumis à l'autorité paternelle, demande sa « part d'héritage ». Son père la lui donne. « Peu de jours après, le jeune homme, ayant rassemblé tout ce qu'il a, part pour un pays lointain. » Pourquoi lointain? Pour être plus libre. « Il y dissipe tout son bien, en vivant dans la débauche. » La liberté ne lui suffit pas, il lui faut la licence. — Mais la licence le conduit à la misère. « Lorsqu'il eut tout dépensé, une grande famine survint dans ce pays, et il commença à sentir le besoin. S'en allant donc, il se mit au service d'un habitant du pays, qui l'envoya à sa maison des champs pour garder des pourceaux. Il eût voulu se rassasier des gousses que mangeaient ces animaux, mais personne ne lui en donnait. » — La liberté selon le monde conduit à la servitude, à la déchéance, à l'abjection.

Cette histoire du prodigue se renouvelle tous les jours au point de vue spirituel. Combien d'âmes qui avaient la foi, l'espérance, la charité, qui vivaient dans la maison du Père céleste, lui ont demandé leur part d'héritage, pour

faire usage de leur liberté à leur guise! Elles ont cessé de se diriger par la foi, pour ne plus se conduire, disaient-elles, que d'après la raison; mais elles sont tombées au-dessous de cette raison, dans l'égoïsme, l'orgueil, le désordre des sens. Elles sont devenues esclaves de leurs passions, qui se succèdent et se combattent en elles malgré elles; elles sont devenues esclaves de ce pauvre monde, esclaves de ses conventions souvent ridicules. Elles n'ont pas voulu se soumettre aux lois très saintes de Dieu, elles sont obligées de s'incliner devant la sotte fantaisie et les extravagances de ceux qui font *la mode* au point de vue artistique, intellectuel ou moral. S'il n'y avait encore en ces fantaisies que du ridicule, mais on y trouve aussi le sacrilège et le blasphème. Tout cela est la conséquence de la liberté selon le monde; le plus abject des esclavages.

Cette histoire du prodigue est celle de peuples entiers qui ont abandonné la foi, l'obéissance due aux commandements de Dieu et à ceux de la sainte Église, pour suivre les principes du libéralisme moderne, qui conduit à la tyrannie, à l'oppression des bons par les mauvais, qui font les lois comme bon leur semble, au gré de leur égoïsme, de leur indifférence religieuse ou de leur haine de tout ce qu'il y a de grand et de saint.

C'est dans ce libéralisme opposé à l'autorité de Dieu et de l'Église que nous trouvons toute la conception que le monde se fait de la liberté. — Le libéralisme est essentiellement la doctrine d'après laquelle l'homme et la société ne sont pas obligés de recevoir la révélation divine, si manifestes que soient les signes qui la confirment. Chacun est libre de vivre sans religion, ou de choisir parmi les religions celle qui lui plaît le plus. Comme si Dieu n'avait pas un droit absolu à être cru lorsqu'il parle, et qu'il confirme sa parole par des signes indubitables; comme s'il importait peu que Dieu ait parlé ou non; comme si l'on

pouvait se sauver sans la foi à la parole divine; comme si les religions opposées, dont l'une est la contradiction de l'autre, pouvaient être également vraies et divines; comme si les États devaient et pouvaient rester neutres entre la vérité et l'erreur, entre la religion et le blasphème, entre l'Église et les sociétés secrètes.

Telle est essentiellemunt l'hérésie du libéralisme : la négation des droits de Dieu, la proclamation de l'indépendance absolue de la liberté humaine, qui se pose par là même au-dessus de Dieu, en se donnant des airs de charité et de générosité à l'égard de tous les cultes et de leurs fidèles (1).

Ce n'est pas une hérésie partielle, c'est le rejet de toute obligation religieuse, comme si Dieu n'avait aucun droit, comme si l'Autorité divine n'était qu'un vain mot. — Telles sont manifestement — c'est, hélas! trop clair dans la société qui tient à s'appeler moderne — les aberrations qui découlent de la conception que le monde se fait de la liberté.

Oh, bien sûr, si l'on comprend ainsi la liberté, on ne peut pas entendre comment le Christ était libre, lui qui ne s'est jamais soustrait à l'Autorité divine, aux préceptes de son Père, et qui *ne pouvait pas* s'y soustraire.

II

Que fut ici-bas la liberté de Jésus? Autant elle est incompréhensible vue d'en bas, autant elle s'éclaire vue d'en haut comme un reflet des perfections divines.

Jésus n'a jamais eu la liberté du mal, mais seulement celle du bien; sa volonté humaine était ainsi dès ici-bas

(1) Cf. *Acta* Leonis XIII, Encyclica *Libertas*, 20 juin 1888 (Denzinger, n° 1932). — Item Encyclica *Immortale Dei*, 1er nov. 1885 (Denzinger, n° 1866, 1874, 1880). — *Acta* Pii X, Encycl. *Pascendi* (n° 2093 et n° 1995).

l'image la plus parfaite et la plus vivante de la liberté divine.

Infiniment au-dessus de la fausse liberté du monde, qui est le principe de toutes les servitudes, il existe de toute éternité une très sainte liberté, principe de toutes les délivrances. Dieu dans son infinie béatitude et sainteté est souverainement impeccable et souverainement libre. S'il péchait, il ne serait plus Dieu; pécher c'est se détourner du souverain Bien; comment Dieu pourrait-il se détourner de Lui-même? Dieu est absolument impeccable et pourtant il est aussi infiniment libre. Libre non pas à l'égard de Lui-même, Il s'aime nécessairement, mais à l'égard des créatures qu'il peut créer ou ne pas créer, qu'il peut ensuite combler de ses dons dans la mesure où il l'entend. « L'esprit souffle où il veut », avec une souveraine liberté. Il jette dans les âmes la semence divine plus ou moins belle selon son bon plaisir. Pourquoi Joseph a-t-il été choisi plutôt qu'un autre homme de Nazareth pour être le père nourricier de Jésus, pourquoi a-t-il été prédestiné dès avant sa naissance à cette très haute mission? Parce que tel a été le bon plaisir de Dieu. Dieu est parfaitement libre de choisir qui il lui plaît, comme instrument de sa miséricorde. — Il est libre d'appeler des ouvriers à la dernière heure pour travailler à sa vigne, et de leur donner autant par pure bonté qu'à ceux qui ont travaillé tout le long du jour. Il ne frustre personne, mais très librement il donne gratuitement aux uns plus qu'aux autres. Telle est bien la liberté souveraine qui n'a de compte à rendre à personne, et il est de toute évidence qu'elle se concilie admirablement avec l'impeccabilité absolue. Dieu ne peut pas se détourner de lui-même, mais il est parfaitement libre à l'égard de tout le créé. Il n'a pas la liberté du mal, qui est une des formes de notre défectibilité, mais il a celle du bien en sa plénitude absolue.

De ces hauteurs de la liberté divine s'éclaire splendidement le mystère de la liberté humaine de Jésus.

Jésus, non seulement comme Dieu, mais comme homme, est impeccable; il a pu dire à ses ennemis : « Qui de vous m'accusera de péché? » et non seulement il n'a jamais péché de fait, mais *il ne pouvait pas pécher*, il n'avait pas la liberté du mal.

Jésus dès ici-bas était impeccable pour trois raisons :

1° Il était impeccable parce qu'il était le Verbe fait chair. S'il avait péché par sa volonté humaine, le péché eût été attribuable au Verbe fait chair, ce qui est un blasphème. Les actions sont en effet attribuables à la personne qui les pose, et une action coupable ne peut s'attribuer à une personne divine : On ne peut dire sans une impiété absurde : Dieu fait homme a pu pécher. Le Verbe peut bien supporter à notre place le mal de la peine, être crucifié pour nous; mais Il ne peut pas commettre le mal de la faute, qu'il est venu effacer : « Ecce Agnus Dei qui tollit peccata mundi. »

Plus la sainteté est grande, plus elle éloigne tout désordre, toute défaillance; or la sainteté de Jésus est *l'union personnelle, substantielle, indissoluble* et la plus intime *à la Divinité.* Comme une masse de fer, portée au rouge et maintenue dans un foyer ardent, ne peut se refroidir, ainsi l'âme très sainte de Jésus personnellement unie à la divinité du Verbe, toute pénétrée de sa splendeur, ne peut se ternir.

2° Une deuxième raison pour laquelle la volonté humaine de Jésus dès ici-bas était impeccable, c'est qu'il avait reçu en son âme *la plénitude de la grâce habituelle.* Et cette plénitude il ne pouvait la perdre, car elle était dès ici-bas la conséquence nécessaire de l'union personnelle de son humanité au Verbe. Il avait toujours aussi *la grâce actuelle efficace*, pour l'accomplissement des préceptes et des conseils.

3° Enfin Jésus dès ici-bas était impeccable parce qu'il avait *la vision béatifique* comme la possèdent les saints du ciel. Or l'âme, qui a cette vision immédiate de l'essence divine, perçoit si clairement l'infinie bonté de Dieu, qu'elle ne peut plus se détourner de Lui, ni lui préférer quoi que ce soit. Le péché est impossible au ciel, et dès ici-bas l'âme de Jésus s'ouvrait sur le ciel.

Telle était, dès sa vie terrestre, l'impeccabilité de la volonté humaine de Jésus, subordination parfaite à la volonté divine; elles s'unissent en une activité divino-humaine (théandrique), car elles sont unifiées par la personne du Verbe qui agit par les deux natures. Cf. saint Thomas, III[a], q. 18.

Comment, malgré cette impeccabilité, qui ne lui laissait pas la possibilité de désobéir, Jésus était-il libre pour obéir et mériter, d'une vraie liberté, différente de la simple spontanéité?

Il n'avait pas la liberté du mal, qui est une des formes de notre défectibilité, mais il avait pleinement celle du bien. Il n'avait pas la liberté de se détourner de son Père, qu'il voyait face à face et qu'il aimait par-dessus tout, plus que ne peuvent l'aimer les saints du ciel. Il avait pourtant la liberté du bien à l'égard des créatures, à l'égard de tout ce qui est attirant ou redoutable dans l'ordre créé.

Il dominait librement l'attrait des biens sensibles, des honneurs, il n'était pas captivé par eux, précisément parce que son âme, pleine de grâce, adhérait immuablement au souverain Bien. Il dominait de même les menaces de ses ennemis, incapables de l'intimider.

Jésus était libre encore d'appeler à l'apostolat ses douze premiers disciples plutôt que d'autres pêcheurs de Galilée.

Il était libre de choisir Pierre plutôt qu'un autre de ses apôtres, pour faire de lui son vicaire, le chef de son Église.

Il était libre d'appeler saint Jean à une amitié de prédilection.

Dans l'accomplissement même du devoir inévitable, Jésus était libre. Il ne pouvait pas désobéir, mais pourtant c'est librement qu'il « a obéi jusqu'à la mort et jusqu'à la mort de la croix » : « On ne m'enlève pas la vie, dit-il, mais je la donne de moi-même... selon le commandement de mon Père. »

Où se trouve ici la liberté?

Cette mort, sous un aspect, est terrible, sous un autre aspect elle est bonne pour le salut de l'humanité, pour la délivrance des âmes; par elle-même elle n'attire pas invinciblement Jésus comme l'attire la bonté de son Père qu'il voit face à face. D'un côté elle exerce sur lui un attrait; mais d'un autre elle est effrayante. Elle répugne à la sensibilité, et à toute la nature humaine du Christ. Qu'est-ce qui fera *prévaloir* l'un ou l'autre de ces aspects contraires d'une mort à la fois redoutable et attirante? *La volonté de Jésus intervient ici librement* pour donner au bien, au sacrifice héroïque la préférence; *mais comme elle est foncièrement droite, la volonté de Jésus intervient toujours comme elle le doit* (1). Elle intervient librement, parce

(1) Cf. Saint Thomas, III^a^, q. 18, a. 4, ad 3 : « Voluntas Christi, licet sit determinata *ad bonum*, non tamen est determinata *ad hoc vel illud bonum*. Et ideo *pertinet ad Christum eligere per liberum arbitrium confirmatum in bono, sicut ad beatos* » — « La volonté du Christ (dès ici-bas) est déterminée au bien, mais elle n'est pas cependant déterminée à tel bien plutôt qu'à tel autre. Aussi lui appartenait-il, comme aux bienheureux, de choisir par un acte du libre arbitre confirmé dans le bien. »

Voir sur cet article les commentaires de Jean de Saint-Thomas (in q. 15, a. 1), des Salmanticenses, de Gonet ou de Billuart. Ils montrent que le Christ dès ici-bas aimait *nécessairement* comme fin ultime Dieu vu face à face et aussi les moyens qui avaient par eux-mêmes et intrinsèquement une connexion nécessaire avec cette fin ultime; il choisissait *librement* les moyens qui n'avaient qu'une connexion accidentelle (en vertu d'un précepte extrinsèque) avec la fin dernière. Il y avait indifférence du jugement porté sur la bonté de ces moyens, à les considérer en eux mêmes, « *remanebat indifferentia judicii de bonitate rei praeceptae,*

que la mort sur la croix n'est pas d'elle-même un bien qui attire invinciblement, au contraire. Mais la volonté humaine de Jésus intervient infailliblement et d'une façon impeccable, parce qu'elle est la volonté du Verbe fait chair, parce qu'elle est éclairée par la vision béatifique, parce qu'elle est pleine de grâce et reçoit toujours une grâce actuelle très forte et très suave, qui, loin de violenter la liberté, la met en exercice comme il convient (1).

Le Christ, par ses actes libres, méritait ici-bas parce qu'il n'était pas encore arrivé au terme de sa mission, il ne possédait pas encore tout ce qu'il était venu conquérir. Le mérite est un droit à une récompense future; ainsi Jésus ici-bas mérita pour lui et pour nous : pour lui sa résurrection glorieuse, son ascension, l'exaltation de son nom, pour nous toutes les grâces nécessaires ou utiles à notre salut et à notre sanctification. Au ciel, Jésus reste libre à l'égard des créatures, mais il ne mérite plus, car il est arrivé au terme de sa course et possède déjà la récompense qu'il communique à tous ceux qui ne lui résistent pas et par lui veulent leur salut.

Tel est, bien imparfaitement expliqué, ce mystère de la

ex propriis meritis. » L'objet, en particulier la mort sur la croix, apparaissait bon sous un aspect, effrayant sous un autre, et il fallait, pour sortir de cette indifférence, une intervention de la volonté *libre* ; mais celle-ci, *confirmée dans le bien*, intervenait toujours comme il le fallait, très saintement.

On objecte que le précepte de mourir pour nous est inconciliable avec la liberté du Christ. Il faut répondre : Un précepte proprement dit enlève bien *la liberté morale* d'agir autrement, puisqu'il oblige, mais il n'enlève pas *la liberté psychologique* ; au contraire il est donné en vue d'un acte à accomplir librement, et s'il détruisait cette liberté, il détruirait sa nature même de précepte. Or le Christ avant le précepte avait une liberté psychologique impeccable, image très pure de celle de Dieu. Donc cette liberté n'est pas détruite par ce précepte reçu du Père, autrement ce précepte détruirait sa propre nature.

(1) Cf. S. Thomas, III^a, q. 15, a. 1; I^a, q. 105, a. 4; I^a II^ae, q. 10, a. 4; q. 113, a. 3; *de Malo*, q. 6, a. 1, ad 3.

conciliation de l'impeccabilité de Jésus et de la liberté de son obéissance. D'un mot : Jésus n'avait pas la liberté du mal, mais il avait, à l'exemple de son Père, la plénitude de la liberté du bien.

Ce mystère, si obscur soit-il, contient pour la contemplation une grande lumière, et une grande leçon pratique, qu'il nous faut maintenant indiquer, en voyant ce qu'a été la liberté des saints et ce que doit être la nôtre.

III

Quelle est la liberté des saints dès ici-bas?

Ils sont libres à l'égard des choses de la terre, parce qu'ils en sont délivrés par le renoncement.

Ils ne sont pas contraints par les commandements de Dieu, parce qu'ils s'y portent avec amour.

A l'exemple de Notre-Seigneur, les saints ici-bas plus ils aiment Dieu, plus ils sont libres à l'égard de tous les biens créés; ils dominent l'attrait des plaisirs terrestres, de la fortune, des honneurs, de la gloire humaine. Leur amour de Dieu, plus il est fort, plus il les délivre de l'esclavage des passions, de l'esclavage du monde, de ses préjugés, de ses maximes. Ils ont compris la parole de Jésus : « Si le Fils vous délivre, vous serez vraiment libres » (Joan., VIII, 34). « *Veritas liberabit vos* » (Joan., VIII, 32). La vérité divine délivre de l'erreur, du doute, de l'inquiétude, de nos petites et sottes idées, elle nous donne les idées de Dieu. Les saints, plus ils aiment Dieu, plus ils sont riches spirituellement; ils n'ont pas besoin des vanités du monde, ils sont trop grands. Ils sont, au point de vue spirituel, ce qu'est, dans l'ordre temporel, un millionnaire qui ne se laisse pas attirer par la promesse de quelques sous ou quelques francs.

Les saints dominent de même les menaces du monde,

les persécutions des impies, les embûches du démon. Leurs ennemis mêmes les servent, en les persécutant et les martyrisant. Le martyre est la transfiguration de la liberté, le Thabor de la liberté, que les supplices les plus atroces ne parviennent pas à enchaîner. Qui fut jamais plus libre qu'une sainte Agnès ou une sainte Cécile sous les coups de leurs bourreaux?

Les saints surtout, par la liberté qui leur vient de Dieu, se dominent eux-mêmes : ils ne sont plus comme nous prisonniers de leur moi, de leur égoïsme, de leur amour-propre. Ils dominent ces vaines complaisances, leur cœur se dilate dans l'unique pensée de la gloire de Dieu et du salut des âmes. Quelle immense liberté d'esprit dans la pratique de la parole du Seigneur : « Cherchez le royaume des cieux, et tout le reste vous sera donné par surcroît. » Qui donc peut empêcher les âmes saintes de chercher le royaume de Dieu, si Dieu se donne surtout à ceux qui souffrent persécution pour Lui?

Qu'est-ce donc qui peut limiter et contraindre cette liberté des saints : serait-ce les commandements de Dieu, serait-ce la grâce qui forcerait leur volonté?

Les saints, plus ils grandissent, plus ils trouvent de liberté dans l'accomplissement des commandements du Seigneur. Pourquoi? Parce qu'ils ne les regardent pas seulement comme des préceptes, des lois rigides, mais comme des expressions de l'amour de Dieu pour nous. Et ils y répondent non seulement par obéissance, mais surtout par amour. Suivre les voies de Dieu pour satisfaire sa propre sensibilité, c'est inférieur à l'obéissance. Suivre les voies de Dieu par l'élan généreux de la charité, c'est supérieur à la simple obéissance. Et plus la charité grandit, plus le cœur se dilate dans la voie des commandements : *Viam mandatorum tuorum cucurri, cum dilatasti cor meum* (Ps. CXVIII, 32).

A un certain degré de sainteté l'âme est tellement prise par l'amour de Dieu, qu'elle rejette immédiatement et comme d'instinct tout ce qui la porterait au péché. Elle n'est pas encore confirmée dans le bien, mais elle approche de ce terme, le ciel, où rien désormais ne pourra la faire tomber. Cette âme est portée vers Dieu de tout l'élan de sa charité parfaite, et pourtant c'est librement qu'elle obéit, et par suite elle mérite.

Serait-ce enfin la grâce qui ferait violence à la liberté des saints? La grâce très forte et très suave, loin de violenter leur liberté, les affranchit de plus en plus de l'esclavage du péché, et les délivre. Aussi les saints veulent-ils s'assujettir parfaitement à la grâce, et n'avoir d'autres initiatives que celles qu'elle suscite. Ils ne semblent plus penser par eux-mêmes, délibérer par eux-mêmes, organiser leur vie par eux-mêmes, agir par eux-mêmes, mais bien plutôt ils s'abandonnent à l'action divine en eux. Ils entrent à l'égard de Dieu dans un saint esclavage qui est la plus haute liberté ici-bas, celle des voies dites passives. A l'oraison, ils se sentent poussés intérieurement à rendre Dieu le maître absolu de leur cœur, à renoncer à tout pour lui. Ils ne sont pas particulièrement attentifs à telle pratique plutôt qu'à telle autre, mais à tout faire par amour de Dieu. « L'usage de leur liberté consiste à seconder la motion divine, à ne jamais la prévenir par empressement naturel. » Et Dieu, par son action continuelle sur l'âme, par les pratiques qu'il en exige, par les épreuves intérieures où il la met, la purifie insensiblement de ses défauts, et lui « imprime toutes les vertus qu'il lui fait exercer dans les occasions sans qu'elle y songe, et même sans qu'elle pense les avoir (1). »

(1) P. Grou, S.J., *Maximes spirituelles* (éd. 1915, p. 25), 2e maxime. Chapitre remarquable, où l'on voit comment l'auteur, sans y avoir été préparé probablement par une formation intellectuelle nettement thomiste, arrive, par le progrès de la vie intérieure et la direction des âmes

Cette sainte liberté dès ici-bas a existé surtout en Marie La Sainte Vierge par privilège était dès sa vie terrestre confirmée dans le bien, elle n'a jamais commis la moindre faute vénielle, elle recevait toujours la grâce efficace très forte et très suave qui lui faisait accomplir très librement la volonté de Dieu. Marie était libre dans son obéissance, par suite elle méritait; et elle méritait plus par des actes très faciles que tous les saints ensemble par les actes les plus héroïques. Marie, certes, était libre au pied de la Croix en disant son *fiat* douloureux, en offrant à Dieu son cher Fils. Cette oblation lui apparaissait tout à la fois crucifiante et salutaire. Librement dans l'extrême douleur elle a dit ce *fiat*, comme elle avait dit dans la joie celui de l'Annonciation. La grâce l'y portait très fortement, mais ne supprimait pas la souffrance; elle augmentait même cette souffrance d'amour, la plus grande qu'une créature ait jamais endurée ici-bas.

Au ciel, les saints, confirmés dans le bien par la vision béatifique, aiment Dieu nécessairement, ils sont invinciblement attirés par l'infinie bonté qui se manifeste sans voiles. Cet amour béatifique est souverainement spontané, mais il est nécessaire, avons-nous dit, au sens de *supralibre*, au dessus du libre-arbitre, et non pas au dessous comme un acte machinal (1). Pourtant c'est librement que les saints au ciel accomplissent les ordres de Dieu à l'égard des créatures; ils ont en cela la liberté du bien, non du mal (2). Et s'ils ne méritent plus, ce n'est pas parce qu'ils ne sont plus libres dans l'obéissance aux ordres de Dieu, mais parce qu'ils sont au terme de leur

d'oraison, à parler de la grâce et de la fidélité à la grâce, comme saint Augustin et saint Thomas. — La même chose très frappante se remarque dans les écrits des Pères Lallemant, de Caussade, Surin, qui suivent la même direction, assez différente de celle de Rodriguez et Scaramelli.

(1) Cf. S. Thomas, I^{a} II^{ae}, q. 4, a. 4; q. 5, a. 4.

(2) Cf. S. Thomas, III^{a}, q. 18, a. 4, ad 3.

course, et jouissent déjà de la récompense suprême. Ils n'ont plus rien à mériter.

Conclusion pratique. — Demandons au Seigneur de nous enlever la liberté du mal, qui n'est qu'une forme de notre défectibilité, et de nous donner de plus en plus celle du bien : « Tout notre désir doit être de n'abuser jamais de notre liberté, et de la rendre le plus possible semblable à celle de Dieu, à celle de Jésus, par l'amour du bien et la haine du mal. Plus nous serons moralement nécessités (1) au bien (par le progrès de la charité), plus nous serons libres comme Dieu qui est nécessité au bien par sa nature (2). » La Vérité divine, les commandements du Seigneur et sa grâce progressivement nous délivrent.

Nous sommes malheureusement toujours exposés ici-bas à secouer le joug du Seigneur, si léger soit-il, à résister à sa grâce. Ce malheur sera d'autant plus à craindre que notre volonté prétendra rester maîtresse d'elle-même au lieu de s'abandonner à la divine Providence. Aussi tout consiste pour elle à se remettre entre les mains de Dieu, à n'user de son activité propre que pour être plus dépendante de Lui, à laisser la grâce agir librement sur elle en toute occasion. Offrons à Notre-Seigneur par Marie notre liberté, et tâchons de ne plus la reprendre; ce saint esclavage sera pour nous la délivrance, et la voie très sûre du ciel (3).

(1) L'auteur veut dire : « fortement inclinés ».

(2) P. J.-N. Grou, S. J., *op. cit.*, p. 20.

(3) *Rom.*, VI, 20 : « Lorsque vous étiez les esclaves du péché, vous étiez libres à l'égard de la justice... Mais maintenant, affranchis du péché et devenus les esclaves de Dieu, vous avez pour fruit la sainteté et pour fin la vie éternelle. » — L'esclavage du péché est un véritable esclavage et n'est liberté que selon l'opinion du monde, tandis que le saint esclavage d'amour à l'égard de Dieu est une vraie liberté, celle des enfants de Dieu. Cf. S. Thomas, II^{a} II^{ae}, q. 183, a. 4, c. Voir aussi le B^{x} Grignon de Montfort, *Traité de la vraie dévotion à Marie*, et le résumé admirable qu'il en fût lui-même : *Le secret de Marie*.

CHAPITRE VII

Marie
modèle de vie réparatrice

Bien des âmes entrées dans la voie unitive sont appelées à une vie réparatrice. Après être arrivées par la croix à l'amour parfait, celui-ci les conduit à accepter de nouveau la croix, non plus seulement pour être purifiées, mais pour réparer les fautes du prochain et lui obtenir par la prière et l'immolation les grâces nécessaires au salut.

La sainte Vierge est le modèle éminent de ces âmes. Elle a mérité les titres de *Corédemptrice* (1) et de *Médiatrice universelle* (2) au dessous de Notre-Seigneur, en Lui, avec Lui et par Lui. Récemment Sa Sainteté Pie XI a voulu consacrer le titre de *Marie réparatrice* dans la nouvelle encyclique *Miserentissimus Redemptor*, de même qu'il y a confirmé la doctrine de la Médiation universelle de toutes les grâces.

Aussi voudrions-nous parler de la fécondité des douleurs

(1) Benoît XV a ratifié ce titre en disant que Marie « en union avec le Christ a racheté le genre humain : *ut dici merito queat ipsam* CUM CHRISTO HUMANUM GENUS REDEMISSE » (Lettre du 22 mars 1918. Acta Apost. Sed., X, 182).

(2) Ce titre a été approuvé par Pie IX (Bull. *Ineffabilis*, 8 déc. 1854), par Pie X (Encycl. *Ad diem illum*, 2 février 1904), par Benoît XV (Décret de la S. Cong. des Rites, 21 janvier 1921), approuvant la fête de *Marie médiatrice*.

de Marie réparatrice, et pour la mieux voir, nous la considérerons par rapport à la plus grande grâce que la Mère de Dieu peut nous obtenir, celle de la persévérance finale, qui est d'ailleurs ici-bas le couronnement de la vie d'union, comme de toute vie chrétienne. C'est la seconde partie de l'*Ave Maria* qui nous y invite : « Sancta Maria, Mater Dei, ora pro nobis nunc et in hora mortis nostrae. Amen. » Ce rapport des souffrances de Marie avec la grâce de la bonne mort, toute âme chrétienne le perçoit au moins confusément, mais plus on pénètre dans le Cœur douloureux et immaculé de Marie, plus on voit que la profondeur de son amour pour Jésus agonisant a fait d'elle l'Auxiliatrice très tendre et très forte des mourants qui implorent son secours.

Il est un saint amour et une sainte haine qui devront s'exprimer dans notre dernier soupir : l'amour de Dieu et la haine du péché. Où puiserons-nous cette contrition et cet amour plus fort que la mort, sinon dans le Cœur Sacré de Jésus et dans le Cœur douloureux de sa sainte Mère ?

I

La grace de la persévérance finale et Marie médiatrice

Pour voir tout le prix de la Médiation de Marie, considérons d'abord la plus grande grâce demandée par elle et après elle par les âmes réparatrices pour les pécheurs, la grâce de la bonne mort. Voyons en quoi elle consiste et comment elle peut s'obtenir.

Pour bien mourir, il faut une grâce. Les enfants du catéchisme n'ignorent pas que, pour être sauvé, il faut même au moment de la mort être en état de grâce. C'est là, simplement exprimée, une doctrine très haute, qui

dépasse infiniment toutes les spéculations des savants et des philosophes sur la mort. Lorsque notre corps perd ses forces et sa vie, commence à se corrompre, va devenir un cadavre qui tombera bientôt en poussière, il y a en nous un principe de vie intellectuelle et morale, qui ne peut pas mourir : l'âme spirituelle. La droite raison, par ses seules forces, peut affirmer cette vérité que plusieurs philosophes non chrétiens ont enseignée. Ces philosophes ont même pu dire, d'un point de vue purement naturel, les conditions d'une bonne mort, celle d'un juste ou d'un sage, qui élève sa volonté à la hauteur du devoir manifesté et dicté par la raison. Et les incrédules pensent qu'il n'est pas besoin d'une grâce pour mourir ainsi, qu'il suffit de l'énergie naturelle de la volonté, laquelle s'élève parfois à l'héroïsme.

Mais dans un ordre très supérieur à celui de la seule raison, notre foi nous dit ce qu'enseigne le catéchisme : pour faire une bonne mort, il faut être en état de grâce. Qu'est-ce à dire ? Il ne suffit pas de mourir dans l'amour des siens, dans l'amour de sa famille, de sa patrie : il faut mourir dans l'amour de Dieu, dans la conformité à la volonté de notre Père céleste, qui nous appelle à une béatitude surnaturelle, à la vie de l'éternité, et qui donne à toutes les âmes de bonne volonté la grâce pour y parvenir. Ces bonnes volontés, c'est lui-même qui les suscite, les aide et finalement les confirme dans le bien.

Il faut donc qu'à la mort il y ait dans notre âme le germe de la vie du ciel, *semen gloriae*. Étonnant et sublime contraste : au moment où le corps perd ses forces, se refroidit et déjà se corrompt, il faut, pour être sauvé, que l'âme soit vivante, non seulement de la vie naturelle d'une intelligence clairvoyante et d'une volonté énergique, mais vivante d'une vie divine, participation de la vie intime de Dieu. Il faut, pour mourir chrétiennement, avoir dans l'essence même de l'âme la grâce sanctifiante, dans l'in-

telligence la lumière surnaturelle de la foi, dans la volonté l'espérance du ciel et la charité ou l'amour de Dieu par-dessus tout. Ainsi, par Jésus, la mort devient le passage à l'éternelle vie. Sitôt après le dernier instant de notre existence terrestre, intérieurement et définitivement éclairés sur l'état de notre conscience, nous percevrons ce qui nous est dû pour toujours, selon nos mérites ou nos démérites.

Pensons que la presque totalité de la vie de l'âme doit se passer dans l'au-delà. Que peuvent être soixante ou quatre-vingts ans vécus sur la terre, en comparaison de milliards d'années, bien plus, d'une vie sans fin, heureuse ou malheureuse, qu'est celle d'outre-tombe?

Aussi, rien de plus important pour chacun de nous que de mourir chrétiennement, dans l'amour de Dieu et le vrai repentir. Quelle grâce précieuse, celle qui fortement et suavement nous fera faire notre dernier acte de contrition et nous confirmera dans la charité! C'est là précisément la grâce de la bonne mort ou de la persévérance finale : sans elle, nous sommes perdus pour l'éternité; par elle, c'est le ciel qui s'ouvre, ou qui, tout au moins, après la purification, s'ouvrira pour toujours à nous.

Cette grâce de la persévérance finale combien peu y pensent sérieusement! Beaucoup vivent dans la plus folle insouciance, croyant avoir toujours le temps de se convertir, remettant la chose à plus tard, au moment peut-être où, après avoir abusé de tous les secours divins, ils n'auront plus guère de connaissance pour s'occuper de la grande affaire de leur salut. La vie du monde est comme un de ces grands trains où l'on s'installe confortablement, où l'on cause, on joue, on dort, si bien que l'on ne fait plus attention que le convoi marche à toute vitesse; ainsi, dans leur voyage vers l'éternité, beaucoup perdent conscience de la fuite extrêmement rapide du temps, et, loin de se préparer à la mort, ces âmes sans espérance s'étour-

dissent pour n'y penser jamais. D'autres, qui ont des habitudes de vie chrétienne, manifestent parfois une assurance qui ressemble plus à la présomption qu'à la véritable espérance, et paraissent croire avoir mérité la grâce de la bonne mort.

Cette grâce dernière, pouvons-nous prétendre la mériter au sens propre de ce mot? Le mérite proprement dit est un droit strict à une récompense. Avons-nous ce droit à la grâce de la bonne mort, du fait que nous avons vécu chrétiennement vingt ans, quarante, soixante ans et plus? Pouvons-nous par nos mérites être véritablement assurés de notre persévérance finale? Grave question, sur laquelle se sont trompés de façon contraire les pélagiens et les protestants (1). Ici, comme toujours, la foi véritable est, dans sa simplicité, d'une admirable profondeur. Notre-Seigneur a prédit : « *La charité de beaucoup se refroidira, mais celui qui persévérera jusqu'à la fin sera sauvé* » (Matth., XXIV, 12). *De deux hommes qui seront dans un champ, l'un sera pris, l'autre laissé; de deux femmes qui seront à moudre à la meule, l'une sera prise, l'autre laissée* » (Matth., XXIV, 40). Saint Paul ajoute (Phil., II, 12) : « *Ainsi, mes bien-aimés, comme vous avez toujours été obéissants, travaillez à votre salut avec crainte et tremblement,... car c'est Dieu qui opère en nous le vouloir et le faire, selon son bon plaisir.* » — « *Que celui qui croit être debout, prenne garde de tomber* » (I Cor., X, 12). Qu'il mette sa confiance dans le Tout-Puissant, seul capable de conserver le juste, simple et sans reproche, au milieu d'un monde corrompu et pervers (Phil., II, 15; Rom., XIV, 4).

(1) Les Pélagiens disaient que nous pouvons mériter strictement la première et la dernière grâce. — Les Protestants soutenaient que pour être sauvé la foi suffit sans les œuvres méritoires, et que dès ici-bas on peut, sans révélation spéciale, être absolument certain de sa propre prédestination; dès lors, on serait sauvé même sans mériter.

La sainte Église, pour nous prémunir également contre la présomption et le désespoir, nous dit : « *Bien que nous devions tous espérer fermement en Dieu, personne ne peut avoir* (sans une révélation spéciale) *la certitude absolue qu'il persévérera jusqu'à la fin* » (Concile de Trente, Sess. VI, c. 13 et can. 16). Sans doute le bon Dieu ne nous abandonnera jamais le premier, mais nous-mêmes pouvons l'abandonner; nous pouvons manquer à la grâce et faiblir dans la lutte contre les tentations de la chair, du monde et du démon.

La théologie avec saint Augustin (1) et saint Thomas (2) précise encore ce que disent la sainte Écriture et l'Église; elle ajoute : On ne peut pas mériter le principe même du mérite. Or ce principe du mérite, c'est précisément l'état de grâce et la persévérance dans cet état. De même donc qu'on ne peut pas mériter la première grâce de la conversion, on ne peut pas mériter strictement la dernière.

Mais il est des dons qu'on ne peut pas strictement mériter, et que cependant on peut, on doit même demander, auxquels on peut et l'on doit se disposer. Telle est la grâce de la conversion dans le cours de la vie, telle aussi celle plus précieuse encore de la persévérance finale, au terme du voyage. Ne pas la demander, ne pas s'y préparer c'est évidemment, quoi qu'en aient dit les Quiétistes, la plus funeste et la plus insensée des négligences. « *Demandez et vous recevrez..., frappez et l'on vous ouvrira* » (Matth., VII, 7). Notre-Seigneur lui-même nous a appris à dire dans le *Pater* : « *Ne nous laissez pas succomber à la tentation, mais délivrez-nous du mal* », pour que nous persévérions.

Pouvons-nous donc, par la prière, obtenir infaillible-

(1) S. Augustin, *De dono perseverantiae*, c. 6 et 17, et *de Prædestin. sanctorum*, c. 11.

(2) S. Thomas, *Summa Theol.*, I^a II^ae, 114, 9.

ment la grâce de la bonne mort? La théologie enseigne que la prière faite en certaines conditions nous obtient infailliblement les biens nécessaires au salut et par suite la dernière grâce. Mais quelles sont ces conditions de la prière infailliblement efficace? Elle doit, en demandant pour nous les biens nécessaires au salut, être humble, confiante et persévérante (1). Ici reparaît notre fragilité : nous pouvons manquer de persévérance dans la prière, comme dans les œuvres méritoires. Bossuet dit très profondément : « Dieu veuille ne pas permettre que nous « succombions à la tentation de ne pas prier, qu'il nous « délivre du mal de perdre le goût et la volonté de prier. « Et y a-t-il aucun endroit de notre vie, où nous éprou- « vions plus sensiblement le besoin de cette grâce qui « prend le cœur, que nous l'éprouvons dans la prière?... « Ainsi la plus grande et la plus efficace, et en même « temps la plus gratuite de toutes les grâces est la grâce « de persévérer dans la prière sans se relâcher jamais... « malgré même les sécheresses et tant de tentations de « laisser tout là (2). »

Nous avons donc besoin d'être aidés jusqu'à la fin, non seulement pour mériter, mais pour prier. A qui demanderons-nous secours? Au bon Dieu, certainement, auteur de toute grâce; à Notre-Seigneur, qui a versé son sang pour notre salut. Il nous l'a dit lui-même : « *Si vous demandez à mon Père une chose en mon nom, il vous la donnera; vous n'avez encore rien demandé en mon nom* » (Joan., XVI, 23, 24). Et comme Jésus est notre Médiateur auprès de son Père, Marie est notre Médiatrice auprès de

(1) II^{a} II^{ae}, q. 83, a. 15, ad 2.

(2) Bossuet, *Défense de la Tradition et des saints Pères*, l. XII, c. X et VIII. Nous disons de même à la sainte messe, avant la communion : « Fac nos tuis semper inhaerere mandatis, et a te nunquam separari permittas — Faites-nous, Seigneur, obéir toujours à vos commandements et ne permettez pas que nous nous séparions jamais de vous. »

Jésus. « Dieu veut donner tous ses dons et même ce don de la persévérance finale à ceux qui l'en prient de la manière dont il veut être prié (1) », par l'intercession du Sauveur et de sa sainte Mère.

C'est de cette médiation de Marie que nous devons parler, pour montrer en elle le modèle éminent des âmes réparatrices.

II

Le mystère des douleurs de la sainte Vierge

Parmi les mystères de la vie de la sainte Vierge, un des plus profonds, des plus touchants, des plus lumineux et des plus féconds est celui de ses douleurs. Pourquoi Marie, plus que toute autre créature, peut-elle nous obtenir la grâce de la contrition dernière? Parce que, plus que toutes les autres créatures, elle a saintement souffert du mal le plus grave dont le pécheur doit s'affliger.

Pénétrons un peu dans le mystère d'amour du Cœur de la sainte Vierge. Voyons quelle fut la cause profonde de ses souffrances, et quelle en fut la fécondité.

La cause des douleurs de Marie

Toute âme chrétienne, habituée à faire son chemin de croix, répondra : La cause profonde des douleurs de Marie, comme de celles de Jésus, ce fut le péché. Bienheureux les cœurs simples, pour qui cette vérité fondamentale n'est pas seulement une formule gravée dans la mémoire, mais une vérité de vie. Bienheureux ceux qui éprouvent une vraie douleur de leurs fautes. En ce sens Notre-Sei-

(1) Bossuet, *Instr. sur les états d'oraison*, l. IV, au début (contre les Quiétistes). Cf. S. Augustin, *De dono perseverantiae*, c. 6 : « *Hoc Dei donum suppliciter emereri potest.* »

gneur a dit : « *Bienheureux ceux qui pleurent* » (Matth., v, 5). Bonne souffrance, que seule la grâce peut produire en nous. De quoi souffrons-nous généralement ? Des maladies qui éprouvent notre corps, plus encore parfois des blessures faites à notre amour-propre, à notre vanité, à notre orgueil. Nous souffrons aussi tout naturellement de l'ingratitude des hommes, des injustices, qui affligent notre famille, notre patrie. Mais nous souffrons trop peu du péché, de nos propres fautes, en tant qu'elles sont une offense à Dieu.

A la réflexion, nous nous disons bien que le péché est le mal de tous le plus profond. Qu'il s'appelle orgueil, avarice, envie, luxure, il atteint les âmes mêmes dans toutes leurs énergies, et par suite il est cause de tous les désordres que nous déplorons dans les familles et les sociétés, cause évidente de la lutte parfois si âpre entre les classes et entre les peuples. Malgré cette vue, nous n'éprouvons pas une bien grande douleur des fautes personnelles, par lesquelles nous coopérons plus ou moins au désordre général; notre légèreté et notre inconstance nous empêchent de prendre vivement conscience de ce mal, dont la profondeur même nous échappe. Il ressemble à ces maladies qui atteignent les organes les plus essentiels, et que nous portons parfois en nous sans les soupçonner, tandis que nous crions pour une égratignure.

Pour ressentir très vivement cette bonne souffrance qui est celle de la contrition, il faudrait avoir un amour très profond de Dieu que le péché offense; il faudrait avoir aussi un désir ardent du salut des âmes, que le péché détourne de leur fin.

Les saints souffrent du péché dans la mesure de leur amour pour Dieu et pour le prochain. Sainte Catherine de Sienne reconnaissait les âmes en état de péché mortel à l'odeur insupportable qu'elle sentait en leur présence. Une carmélite, apprenant la publication du livre de Renan

contre la divinité de Jésus, faillit s'évanouir de douleur (1). Mais si vous voulez comprendre jusqu'où peut aller la souffrance causée par le péché, demandez ce secret au Cœur de Marie. La mesure de sa douleur fut celle de son amour pour Dieu, pour son Fils et pour les âmes.

L'amour de Marie pour le bon Dieu, qui peut le mesurer? La charité très ardente des plus grands saints, d'un saint Paul, d'un saint Jean, ne peut se comparer à la charité de Marie. Pensons que, dès le premier instant de sa Conception immaculée, celle qui devait être la Mère du Sauveur avait reçu une plénitude de grâce et d'amour qui dépassait la grâce de tous les saints et de tous les anges réunis. Comme un diamant vaut incomparablement plus à lui seul que des milliers d'autres pierres, Marie dès le premier instant l'emporte sur toutes les âmes par sa charité. Cette plénitude initiale de grâce n'a cessé de grandir par une fidélité parfaite; jamais la moindre faute vénielle n'est venue ralentir en elle l'élan de son amour. Chacun de ses actes méritoires, plus fervent que le précédent, multipliait l'intensité de sa charité, selon une progression prodigieuse que nous ne pouvons pas imaginer (2).

Si telle était la ferveur de l'amour de Dieu dans l'âme de la Vierge, combien dut-elle souffrir du plus grave de tous les maux, dont notre légèreté et notre inconstance nous empêchent de nous affliger!

Marie, dans la lumière surnaturelle qui éclairait son intelligence, voyait que toutes les âmes sont appelées à chanter la gloire de Dieu, incomparablement mieux que les étoiles du ciel. Chaque âme devrait être comme un rayon de la divinité, rayon spirituel plein de pensée et d'amour. Notre intelligence n'est-elle pas faite pour connaître Dieu, et

(1) *Vie de Sœur Marie-Aimée de Jésus*, carmélite, P. I, p. 310.

(2) P. Hugon, *La Mère de la divine grâce*, Paris, Lethielleux, pp. 122-123.

notre cœur pour l'aimer? Or tandis que les astres suivent régulièrement leur voie fixée par la Providence et racontent la gloire du Créateur, des âmes innombrables, dont chacune vaut un monde, se détournent de Dieu. A la place de ce rayonnement divin, de cette gloire extérieure du Très-Haut, que trouve-t-on dans des milliers de cœurs? Trois plaies horribles : la concupiscence de la chair, comme s'il n'y avait d'autre amour désirable que l'amour charnel; la concupiscence des yeux, comme s'il n'y avait d'autre gloire que celle de la fortune et des honneurs; l'orgueil de la vie, comme si Dieu n'existait pas, comme s'il n'était ni notre Créateur, ni notre fin, comme si nous n'avions d'autre Dieu que nous-mêmes.

Ce mal, Marie le voyait dans les âmes, comme nous voyons, nous, les plaies purulentes dans un corps malade. Or la perfection que l'Immaculée Conception avait apportée en elle la rendait extraordinairement sensible à toutes les plus vives douleurs, spécialement à celle du péché.

Mais surtout la Mère du Sauveur a vu, sans illusion possible, se préparer et se consommer le plus grand des crimes, le péché contre la lumière divine libératrice, le péché contre l'Auteur du salut, le déicide.

La cause des douleurs de Marie ce fut l'ensemble de tous les péchés réunis, de toutes les révoltes, de toutes les colères sacrilèges, portées en un instant à leur paroxysme et s'acharnant contre Notre-Seigneur Jésus-Christ.

Pensez à l'amour de Marie pour son Fils, non seulement chéri, mais légitimement adoré. Pensez qu'elle l'a miraculeusement conçu, qu'elle l'aime avec un cœur de Mère, et avec un cœur de Vierge, le plus pur et le plus tendre qui fut jamais. Elle l'aime non seulement comme son unique enfant, mais comme son Dieu, avec une intensité surnaturelle d'amour, que nous ne pouvons pas soupçonner. Pensez que Marie n'ignore rien des causes du crucifiement, rien des causes humaines (l'acharnement

des Juifs, le peuple élu, son peuple à elle), rien des causes supérieures (la rédemption des âmes pécheresses), et vous entreverrez quelque chose des douleurs intimes de la Vierge Mère.

Il n'est pas besoin d'une seconde croix pour elle, dit Bossuet, la Croix de son Fils suffit : elle ne fait qu'un avec lui par l'amour. Toutes les souffrances physiques de Jésus, elle les ressent dans sa vive sensibilité; les blessures des mains et des pieds, elle en souffre plus que n'en souffriront jamais les stigmatisés comme saint François. Toutes les souffrances morales du Sauveur, qu'elles viennent des hommes, de leur trahison, de leurs ricanements, qu'elles viennent de l'enfer, qu'elles viennent de Dieu, juste juge, Marie les éprouve dans la mesure de son amour.

« Semblable à tout l'être défiguré et intérieurement broyé de Jésus, plus que les corps et les cœurs des malades, des mourants et des martyrs, le Cœur de Marie fut changé en douleur par les péchés de l'humanité. » Marie est ainsi devenue Reine des Martyrs, parce que plus que personne, après Jésus, elle a enduré le martyre du cœur. Vraiment, comme le lui avait prédit le vieillard Siméon, un glaive lui transperça la poitrine. Et le coup de lance qui ouvrit le Cœur du Sauveur, elle le ressentit physiquement et moralement comme le dernier outrage fait à l'Homme-Dieu sur la Croix, et comme la figure de tous ceux qui allaient l'atteindre dans l'Eucharistie.

Pour se faire une idée vive des souffrances intérieures de la Vierge, il faudrait avoir reçu, comme les saints, de ces grâces crucifiantes qui font participer les âmes à la Croix du Sauveur. Sainte Catherine de Ricci, par exemple, eut pendant douze ans, tous les vendredis, une extase de douleur de vingt-huit heures; elle y revivait les souffrances de la Passion. Au début, son corps frémissait, elle demandait grâce; mais Notre-Seigneur lui disait : Ce sera

pour l'âme de ce pécheur que tu m'as recommandée, et elle acceptait de faire encore ce terrible chemin de croix. Or les souffrances de sainte Catherine de Ricci n'approchent pas de celles de la Vierge : tous les déchirements du Cœur de Jésus retentirent dans le Cœur de Marie qui serait morte d'une pareille torture morale, si elle n'avait été surnaturellement soutenue par une grâce exceptionnelle.

Nous qui demandons la grâce d'une bonne mort, pour avoir une sainte douleur de nos fautes, ayons recours à l'intercession de la Mère du Sauveur. Rappelons-nous la cause de ses souffrances : nous ne soupçonnons pas combien elles sont fécondes.

La fécondité des souffrances de Marie

Qu'y a-t-il de vraiment fécond dans l'ordre du salut pour nous rapprocher de Dieu? Les progrès des sciences humaines, de l'art, de l'industrie, des œuvres sociales, ont certes leur valeur, dans leur ordre, pour nous assurer le nécessaire ici-bas. Mais tout cela reste très inférieur à la vie des âmes. Ce qui compte ici, ce sont les mérites, le sacrifice et la prière. Or les douleurs de la Vierge au Calvaire sont d'une fécondité inépuisable pour nous, à cause précisément de leur triple valeur corédemptrice de mérite, de sacrifice et de prière.

Ces souffrances ont été méritoires pour nous, parce que, en union avec Notre-Seigneur, c'est pour notre salut et notre sanctification que Marie a enduré le martyre du cœur. Tout ce que le Verbe fait chair nous a mérité en stricte justice, la sainte Vierge nous l'a mérité selon un convenance fondée sur la charité qui l'unissait au Très Haut. S. S. Pie X (Encyc. *Ad diem illum*, 2 févr. 1904) a approuvé cet enseignement commun des théologiens d'après lequel Marie unie à Notre-Seigneur nous a mérit

de congruo ce qu'il nous méritait lui-même *de condigno*.

Qui peut apprécier la valeur d'un pareil mérite? Il se mesure au degré de charité du Cœur immaculé de Marie. A raison de la plénitude de grâce qu'elle avait reçue, la Mère du Sauveur méritait déjà par les actes les plus faciles, plus que tous les martyrs ensemble par les actes les plus pénibles au milieu de leurs supplices. Que dut être, dès lors, la valeur des mérites de la compassion de Marie au pied de la Croix? Pour le soupçonner, considérons ce que furent en elle les actes des trois vertus théologales.

Impossible de concevoir un acte de foi plus grand que celui de la Vierge au Calvaire : en cette heure d'obscurité profonde, qui a été appelée l'heure des ténèbres, lorsque la foi des Apôtres eux-mêmes chancelle, lorsque Jésus, humainement parlant, paraît tout à fait vaincu et son œuvre à jamais anéantie, lorsque le Ciel lui-même semble ne pas répondre à la supplication du Crucifié, Marie ne cesse pas un instant de croire que son Fils est le Sauveur de l'humanité; et lorsqu'il prononce ses dernières paroles : *Consummatum est*, dans la plénitude de sa foi, la Vierge comprend que l'œuvre du salut est consommée par l'anéantissement le plus douloureux. Elle comprend que son Fils agonisant est déjà le vainqueur du péché, et que dans trois jours il sera le vainqueur de la mort, suite du péché. C'est là le plus grand acte de foi : voir le doigt de Dieu, bien plus, l'intervention suprême de Dieu là où les meilleurs, les plus croyants ne voient que ténèbres et désolation. Il y a là pour nous une très grande leçon pour les heures les plus douloureuses de notre vie, où tout paraît perdu, et où une grande foi peut attirer sur nous les paroles de résurrection, qui produisent ce qu'elles signifient.

Ce fut en même temps en Marie l'acte suprême d'espérance, au moment où tout semblait désespéré. Marie entendit tout le sens de la parole dite au bon larron : « *Ce soir*,

tu seras avec moi en Paradis »; elle vit dès lors le ciel s'ouvrir pour les élus.

Ce fut enfin le plus grand acte de charité : aimer Dieu jusqu'à lui offrir son Fils innocent, au milieu des pires tortures; aimer Dieu par-dessus tout, au moment où elle était frappée par lui dans ses affections les plus hautes et les plus profondes, dans l'objet même de sa légitime adoration.

Le sacrifice ici égale le mérite; l'un et l'autre sont d'une valeur inestimable. Sans doute, Jésus seul peut offrir une réparation égale à l'offense du péché mortel. Mais en union avec Jésus, Prêtre éternel, Marie dit son *fiat* dans la douleur, comme elle l'avait dit dans la joie au jour de l'Annonciation. En union avec lui, elle aussi est victime pour nous : victime consciente de la gravité des crimes à expier, victime d'une générosité sans limite, non seulement elle se donne tout entière, mais elle offre son Fils unique qui lui est incomparablement plus cher que sa propre vie; victime absolument innocente, son expiation fut d'autant plus acceptée par Dieu et profitable à l'humanité, que Marie Immaculée n'avait pas besoin de réparation pour elle; par suite, ce trésor spirituel est devenu tout entier notre héritage et l'Église nous en applique incessamment les indulgences.

Fécondité inépuisable des souffrances de Marie : ce sont les douleurs de l'enfantement spirituel qu'elle endura quand Jésus lui confia la maternité de notre race en la personne de saint Jean : « *Fils*, dit Jésus à Jean, *voilà votre Mère* », et à Marie : « *Femme, voilà votre Fils* » (Jean, XIX, 27). Cette parole du Sauveur prononcée du haut de la croix produisit, comme une parole sacramentelle, ce qu'elle signifiait. Elle était dite par le Verbe fait chair, qui allait mourir, mais qui était toujours assez fort pour toucher les cœurs et les vivifier comme il voulait Cette parole créa entre Marie et Jean un lien spirituel

très intime. Elle donna à Marie une affection toute maternelle et très profonde qui enveloppa et pénétra désormais l'âme de Jean et toutes les âmes rachetées par le sacrifice de la Croix.

Ainsi le Calvaire, pour Marie comme pour Jésus, a été vraiment le *consummatum est* de sa mission corédemptrice, de sorte que toute vraie dévotion à Marie doit dire de la Mère des douleurs : « *Nihil scio nisi Mariam Crucifixo compatientem* », comme saint Paul disait du Sauveur : « *Je ne veux connaître que Jésus-Christ crucifié* » (I Cor., II, 2).

Maintenant au ciel, Marie, comme son Fils, ne mérite plus, ne souffre plus pour réparer, mais elle ne cesse pas de prier pour nous. D'elle, comme de Jésus, il est vrai de dire : « *Semper vivens ad interpellandum pro nobis* » (Hebr., VII, 25). Elle prie pour que nous soient accordés tous les secours mérités par le sacrifice de la Croix. Que doit être cette prière de la Vierge au ciel? Prière éclairée et universelle : Marie connaît toutes les grâces dont toutes les âmes ont besoin, parce qu'elle est notre Mère et qu'elle a reçu de Dieu la mission universelle d'aider toutes les âmes dans la voie du salut. Prière très fervente, qui ne perd rien de son intensité pour s'étendre à tous les pécheurs. Parce qu'elle est souverainement bonne, Marie prie pour tous les hommes, mais plus spécialement pour ceux qui ne résistent pas à ses bonnes inspirations et qui se recommandent à elle assidûment. Elle les regarde avec une particulière tendresse, son intercession pour eux se fait plus pressante, plus absolue, et elle obtient finalement ce qu'elle demande, elle les conduit au port du salut.

Les grâces qu'elle obtient, elle en est enfin la Dispensatrice. Idéal des prédestinés, Marie forme progressivement les élus (1). Elle distribue sur le chemin de la vie les

(1) Bx Grignon de Montfort, *Traité de la vraie dévotion à Marie*, c. V, a. 2.

secours surnaturels qui préparent et assurent la bonne mort, et elle exerce à la dernière heure son patronage d'Avocate et Auxiliatrice des mourants. C'est surtout à ce moment suprême, où se décide le sort d'une âme, que la sainte Vierge se souvient de l'amour qu'on lui a témoigné. Elle se rappelle que ses serviteurs lui ont dit des milliers de fois : « *Priez pour nous, pauvres pécheurs, maintenant et à l'heure de notre mort.* » Elle les soutient dans les dernières luttes de l'agonie, elle les défend contre le démon. Elle, qui possède en son cœur la haine souveraine du péché, leur inspire la douleur de la vraie contrition et leur fait faire l'acte de charité parfaite; quand ils ont expiré, elle les suit au purgatoire, pour les conduire finalement au ciel.

On raconte que saint Jean de Dieu, qui avait pendant toute sa vie montré une grande piété à l'égard de Marie, ne la sentant pas près de lui, à son agonie, comme il l'aurait voulu, se plaignait doucement à elle d'être délaissé. Elle daigna lui apparaître et lui adressa ces paroles consolantes, rapportées par les Bollandistes : « Jean, ce n'est pas mon habitude d'abandonner mes serviteurs à un pareil moment. »

Elle n'abandonne pas non plus les pécheurs. Elle met tout en œuvre pour faire pénétrer le repentir dans leur âme, ouvrir leur esprit à la confiance. Et, parmi les conversions de la dernière heure, il doit y en avoir bien peu qui ne soient dues à quelque pratique en l'honneur de la sainte Vierge, au port du scapulaire, à la récitation de l'*Ave Maria*, de l'*Angelus*, du *Souvenez-vous*, ou du Rosaire. Ces dernières années, tel écrivain extrêmement léger, sur les instances de sa mère, avait fini par lui promettre de dire un *Ave Maria* tous les jours, et il le disait; en dehors de cette prière, rien dans sa vie ne le disposait à une bonne mort : au dernier moment, il se confessa et mourut chrétiennement.

Que de fois, pendant la dernière guerre, Marie a assisté nos pauvres soldats mourants : on rapporte qu'un jeune Français agonisant prononçait en latin les paroles de l'*Ave Maria*; il ne put les terminer, mais un soldat allemand, qui mourait à côté de lui, continua la prière. Marie veillait sur eux, et leur faisait faire surnaturellement le sacrifice de leur vie, pour les introduire dans un monde meilleur.

Avec l'assistance de la sainte Vierge, la mort n'est plus la mort, c'est, comme le dit Bossuet, le commencement de la délivrance, le passage à l'immortalité.

*
* *

Que conclure? La dévotion à Marie est un signe de prédestination. Tant qu'on reste attaché à la distributrice des grâces, on est avec le Seigneur; plus on s'unit à elle, plus on reçoit les influences divines.

Mais pour que cette dévotion soit vraiment une garantie de salut, elle ne doit pas consister seulement en quelques prières dites du bout des lèvres, en certains exercices extérieurs, qui laisseraient pleine liberté aux passions. Ce doit être une pratique d'imitation. La médiation de la Mère de Dieu appelle en effet une coopération de notre part. Et le meilleur moyen d'assurer cette coopération n'est-il pas de vivre en union avec Marie, en méditant les mystères joyeux, douloureux et glorieux de sa sainte vie, particulièrement en sanctifiant, par le souvenir de ses douleurs, nos peines, souvent déraisonnables, parfois accablantes, presque toujours mal supportées? Vivons de cette dévotion, en nous consacrant à Marie comme le conseille le B[x] Grignon de Montfort, en lui offrant ce qu'il y a d'*incommunicable* dans nos mérites, pour qu'elle le fasse fructifier, et ce qu'il y a de *communicable*, pour qu'elle

en fasse bénéficier, selon son bon plaisir, les âmes égarées ou éprouvées (1).

Dans cet esprit, redisons souvent l'invocation : « Cœur douloureux et immaculé de Marie, priez pour nous. » Cœur douloureux, dans la mesure où il était immaculé, où il était plus pur, puisque sa grande souffrance venait du péché; Cœur douloureux, débordant de vie divine, priez pour nous. Souvent cette invocation a calmé les agonisants; habituons-nous à la prononcer, pour qu'elle nous revienne tout spontanément à la mémoire et soit l'expression de notre dernier soupir, pour que Marie, au dernier moment, nous porte à faire le sacrifice de notre vie en esprit d'adoration, de réparation, d'action de grâce et de supplication, en union avec les messes qui se célèbreront alors (2).

(1) Dans nos bonnes œuvres, ce qu'il y a d'*incommunicable* c'est le mérite proprement dit ou *de condigno*; ce qu'il y a au contraire de *communicable* aux autres âmes, c'est le mérite de convenance ou *de congruo*, et aussi la prière pour le prochain et la satisfaction pour la peine due au péché. Cf. Saint Thomas, I^a II^ae, q. 114, a. 6. — Si, après avoir fait cet acte d'oblation, nous oublions de prier pour nos proches, Marie serait la première à nous le rappeler.

(2) S. S. Benoît XV, dans une lettre au Directeur de l'Archiconfrérie de Notre-Dame de la bonne mort, a vivement recommandé aux fidèles de faire célébrer des messes pour obtenir la grâce de la bonne mort; c'est en effet la plus grande grâce, que nous ne pouvons cependant pas mériter, mais seulement obtenir par la prière, et il n'y a pas de plus grande prière que celle de Notre-Seigneur qui continue de s'offrir sur l'autel par le ministère de ses prêtres : « Idem nunc offerens sacerdotum ministerio, qui se ipsum tunc in cruce obtulit, sola offerendi ratione diversa » (C. de Trente, Denz. 940).

CHAPITRE VIII

Saint Joseph modèle de vie cachée, sa prééminence sur tout autre saint

« *Qui minor est inter vos, hic major est :*
Celui d'entre vous qui est le plus petit,
c'est celui-là qui est le plus grand. »
(Luc., IX, 48.)

Après Notre-Seigneur et sa sainte Mère, où trouver un plus parfait modèle de la vie d'union que saint Joseph?

La doctrine selon laquelle saint Joseph, après Marie, a été et est toujours plus uni à Notre-Seigneur que tout autre saint tend à devenir de plus en plus une doctrine communément reçue dans l'Église. Elle ne craint pas de déclarer l'humble charpentier supérieur *en grâce* et *en béatitude* aux Patriarches, à Moïse, le plus grand des prophètes, à saint Jean-Baptiste, et aussi aux Apôtres, à saint Pierre, à saint Jean, à saint Paul, à plus forte raison supérieur en sainteté aux plus grands martyrs et aux plus grands docteurs de l'Église.

Cette doctrine a été enseignée par Gerson (1), par saint Bernardin de Sienne (2). Elle devient de plus en plus courante à partir du XVI[e] siècle : elle est admise par sainte Thérèse, par saint François de Sales, par Suarez (3), plus tard par saint Alphonse de Liguori et beaucoup d'au-

(1) *Sermo in nativitatem Virginis Mariae,* IV[a] *Consideratio.*
(2) *Sermo I de S. Joseph,* c. 3, Opera, Lyon, 1650, t. IV, p. 254.
(3) *In Summam S. Thomae,* III[a], q. 29, disp. 8, sect. 1.

tres (1). Enfin S. S. Léon XIII, dans l'Encyclique *Quanquam pluries*, a écrit : « Certes, la dignité de Mère de Dieu est si haute qu'il ne peut être créé rien au-dessus. Mais comme Joseph a été uni à la bienheureuse Vierge par le lien conjugal, il n'est pas douteux qu'il ait approché, *plus que personne*, de cette dignité suréminente par laquelle la Mère de Dieu surpasse de si haut toutes les autres créatures. L'union conjugale est en effet la plus grande de toutes ; à raison de sa nature même, elle s'accompagne de la communication réciproque des biens des deux époux. Si donc Dieu a donné à la Vierge Joseph comme époux, bien certainement il ne le lui a pas seulement donné comme soutien dans la vie, comme témoin de sa virginité, gardien de son honneur, mais il l'a fait aussi participer par le lien conjugal à l'éminente dignité qu'elle avait reçue (2). » — De ce que par cette dignité Marie « surpasse toutes les autres créatures », comme il vient d'être dit en cette Encyclique, s'ensuit-il que la prééminence de Joseph doive s'entendre non seulement sur tous les autres saints, mais encore sur les anges? On ne saurait l'affirmer avec certitude. Contentons-nous d'exprimer la doctrine de plus en plus reçue dans l'Église en disant : De tous les saints, Joseph est le plus élevé au ciel

(1) Cf. Isidore de Isolanis, O. P., *Summa de donis S. Joseph*, ann. 1522, nouv. édit. du P. Berthier, Rome, 1897 ; — Ch. Sauvé, *Saint Joseph intime*, Paris, 1920 ; — Cardinal Lépicier, *Tractatus de Sancto Joseph*, Paris, s. d. (1908) ; — article *Saint Joseph* de M. A. Michel, dans le *Dictionnaire de Théologie catholique* ; surtout Mgr Sinibaldi, *La Grandezza di San Giuseppe*, Rome, 1927, p. 36 sq.

(2) Epist. encyclica *Quanquam pluries*, 15 Aug. 1899 : « Certe matris Dei tam in excelso dignitas est, ut nihil fieri majus queat. Sed tamen quia intercessit Josepho cum Virgine beatissima maritale vinculum, *ad illam praestantissimam dignitatem*, qua naturis creatis omnibus longissime Deipara antecellit, *non est dubium quin accesserit ipse, ut nemo magis.* Est enim conjugium societas necessitudoque omnium maxima, quae natura sua adjunctam habet bonorum unius cum altero communicationem. Quocirca si sponsum Virgini Deus Josephum dedit, dedit profecto *non modo vitae socium, virginitatis testem, tutorem honestatis, sed etiam excelsae dignitatis ejus* ipso conjugali foedere *participem.* »

après Jésus et Marie, il est parmi les anges et les archanges. Sa mission à l'égard de la sainte Famille a fait de lui le *Patron de l'Église universelle*, son protecteur et défenseur; à lui, en un sens, est particulièrement confiée la multitude des chrétiens dans toutes les générations qui se succèdent, comme le montrent les belles litanies qui résument ses prérogatives.

Nous voudrions rappeler ici le principe sur lequel repose cette doctrine, de plus en plus admise depuis cinq siècles, de la prééminence de saint Joseph sur tout autre saint; nous verrons ainsi en lui le parfait modèle de la vie cachée.

*
* *

Une mission divine exceptionnelle requiert une sainteté proportionnée

Le principe général par lequel la théologie, expliquant la révélation, montre quelle devait être, dès ici-bas, la plénitude de grâce créée en la sainte âme du Sauveur, quelle devait être la sainteté de Marie et aussi la foi des Apôtres, repose sur la mission divine exceptionnelle qu'ils avaient reçue, mission qui demandait une sainteté proportionnée. Il y a quelque chose de semblable pour saint Joseph.

Les œuvres de Dieu sont parfaites, surtout celles qui relèvent immédiatement et exclusivement de Lui; on ne saurait trouver en elles de désordre, de disproportion. Il en fut ainsi de l'œuvre divine dans son ensemble, au jour de la création (1). Il en est encore ainsi des grands serviteurs de Dieu, exceptionnellement et immédiatement suscités par lui pour restaurer l'œuvre divine troublée par le péché. « *Creavit Deus hominem ad imaginem suam* »

(1) Cf. S. Thomas, I^a, q. 94, a. 3.

(Gen., I, 27). « *Proposuit... in dispensatione plenitudinis temporum, instaurare omnia in Christo* » (Ephes., I, 10).

On saisit mieux la vérité et l'importance de ce principe révélé et de soi évident, en considérant par contraste ce qui arrive trop souvent dans la direction des choses humaines. Il n'est pas rare que des incapables et des imprévoyants y occupent de très hautes fonctions, au grand détriment de ceux qu'ils gouvernent. Ce serait même à certaines heures singulièrement irritant, si l'on ne pensait que le Seigneur compense ces choses par les actes souvent héroïques de la sainteté cachée, et si l'on ne se rappelait que chacun de nous doit faire son *mea culpa* au sujet de ses négligences dans l'exercice des charges ou emplois qui nous sont confiés. Ces manquements sont si fréquents, qu'on finit par n'y plus prendre garde. Mais enfin le désordre est le désordre, l'insuffisance est l'insuffisance, et il ne saurait se trouver rien de pareil en ceux qui sont *immédiatement choisis par Dieu* lui-même, et préparés directement par lui, pour être ses ministres exceptionnels dans l'œuvre de la rédemption. Le Seigneur leur donne une sainteté proportionnée, car il opère tout avec mesure, et le désordre ou la disproportion ne sauraient se trouver dans les œuvres proprement divines, dont lui seul est l'auteur.

C'est ainsi surtout que la sainte âme de Jésus a reçu, dès le premier instant de sa création, la plénitude absolue de grâce, parce qu'elle était unie aussi intimement que possible au Verbe de Dieu, source de toute vie surnaturelle, et parce qu'elle devait nous communiquer cette vie divine par la lumière de l'Évangile, et par les mérites infinis du sacrifice de la Croix : « *De plenitudine ejus nos omnes accepimus... Deum nemo vidit unquam; unigenitus Filius, qui est in sinu Patris, ipse enarravit* » (Joan., I, 16-18). Saint Thomas voit dans ce texte de l'Évangile et en d'autres semblables non seulement la plénitude de

grâce, mais la gloire ou la vision béatifique dont jouissait dès ici-bas le Sauveur, pour nous conduire, comme le Maître des maîtres, vers la vie éternelle (1).

En vertu du même principe, Marie, pour être la digne Mère de Dieu, devait être « pleine de grâce » (Luc, 1, 28), préservée du péché originel, associée à toutes les souffrances et à toutes les gloires de Jésus. De par sa mission unique au monde de Mère de Dieu, elle devait *approcher plus intimement que personne le Verbe de Dieu fait chair*, dans les deux grands mystères de l'Incarnation et de la Rédemption. *Plus près de la source de toute grâce, elle devait recevoir plus qu'aucune autre créature grâce sur grâce*, plus que tous les saints et tous les anges (2).

(1) Cf. S. Thomas, III*, q. 7, a. 9 : « Christus habuit *gratiae plenitudinem*... quia habuit eam in summo, secundum perfectissimum modum quo haberi potest. Et hoc quidem apparet *primo ex propinquitate animae Christi ad causam gratiae*. Dictum est enim (a. 1) quod quanto aliquod receptivum propinquius est causae influenti, tanto abundantius recipit. Et ideo Christi anima, quae propinquius conjungitur Deo inter omnes creaturas rationales, maximam recipit influentiam gratiae ejus. *Secundo ex comparatione ejus ad effectum*. Sic enim recipiebat anima Christi gratiam, ut ex ea quodammodo transfunderetur in alios... Conferebatur ei gratia, tanquam cuidam universali principio in genere habentium gratiam. »

III*, q. 9, a. 2 : « Illud quod est in potentia, reducitur in actum per id quod est in actu, oportet enim esse calidum id per quod alia calefiunt. Homo autem est in potentia ad scientiam beatorum quae in Dei visione consistit et ad eam ordinatur sicut ad finem... Ad hunc autem finem beatitudinis homines reducuntur per Christi humanitatem... Et ideo oportuit quod cognitio beata, in Dei visione consistens, excellentissime Christo homini conveniret : quia semper causam oportet esse potiorem causato. » Maître de toute l'humanité pour les choses de la vie éternelle, Jésus-Christ devait non pas seulement *croire*, mais *voir* le but suprême vers lequel il devait nous conduire.

(2) Cf. S. Thomas, III*, q. 27, a. 5 : « Quanto aliquid magis appropinquat principio in quolibet genere, tanto magis participat effectum illius principii... Christus autem est principium gratiae, secundum divinitatem quidem auctoritative, secundum humanitatem vero instrumentaliter... Beata autem Virgo Maria propinquissima fuit Christo secundum humanitatem, quia ex ea accepit humanam naturam. Et ideo prae caeteris majorem debuit a Christo gratiae plenitudinem obtinere. » — Ibid., ad 3 : « Non est dubitandum, quin B. Virgo acceperit excellenter donum sapien-

C'est enfin pour la même raison que la théologie enseigne que les Apôtres, étant plus près de Notre-Seigneur que les saints venus dans la suite, ont plus parfaitement connu les mystères de la foi (1). Aux yeux de saint Thomas, il serait téméraire de le nier, mais il compare seulement les Apôtres aux saints venus après eux, et non pas à saint Joseph, ni à saint Jean-Baptiste (2).

Or la mission de Joseph n'a-t-elle pas été supérieure à celle des Apôtres, supérieure aussi à celle du Précurseur? Sa vocation n'est-elle pas unique au monde comme celle de Marie? Et en vue de sa destinée exceptionnelle, n'a-t-il pas approché davantage de la source de toute grâce, n'a-t-il pas été uni plus intimement à Notre-Seigneur?

***

La mission tout exceptionnelle de Joseph

Saint Jean-Baptiste était chargé d'annoncer la venue immédiate du Messie. On peut dire dès lors qu'il fut le plus grand précurseur de Jésus dans l'Ancien Testament. C'est ainsi que saint Thomas entend la parole de Jésus en saint Matthieu, XI, 11 : « En vérité, je vous le dis, parmi les enfants des femmes, il n'en a point paru de plus grand que Jean-Baptiste (3). »

tiae et gratiam virtutum et etiam gratiam prophetiae... secundum quod conveniebat conditioni ipsius. »

(1) Cf. II^a II^{ae}, q. 1, a. 7, ad 4 : « Illi qui fuerunt *propinquiores Christo*, vel ante, sicut Joannes Baptista, vel post, sicut Apostoli, plenius mysteria fidei cognoverunt. »

(2) In Ep. ad Rom., VIII, 23, circa haec verba : « Nos ipsi primitias Spiritus habentes » : « Spiritum Sanctum et *tempore* prius et caeteris abundantius Apostoli habuerunt. » Item in *Ep. ad Ephes.*, IV, 11, circa haec verba : « Et ipse dedit quosdam quidem apostolos, quosdam autem prophetas, alios vero evangelistas, alios autem pastores et doctores. »

(3) S. Thomas, *In Matthaeum*, XI, 11, écrit : « Si (Joannes Baptista) dica

Mais Notre-Seigneur ajoute aussitôt : « *Cependant le plus petit dans le royaume des cieux est plus grand que lui.* » Le royaume des cieux, c'est l'Église de la terre et du ciel : c'est le Nouveau Testament, plus parfait *comme état* que l'Ancien, quoique certains justes de l'Ancien aient été plus saints que beaucoup du Nouveau (1). Et qui dans l'Église est *le plus petit*? Paroles mystérieuses, qui ont été diversement interprétées. Elles font penser à cel-

tur major omnibus patribus veteris Testamenti, non est inconveniens. Ille enim major et excellentior est, qui ad majus officium est assumptus : Abraham enim major est inter patres quoad probationem fidei : Moyses vero quoad officium prophetiae, ut habetur in Deut., XXXIV, 10 : « Non surrexit propheta ultra in Israel sicut Moyses. » Omnes isti *praecursores Domini* fuerunt; nullus autem fuit in tanta excellentia et favore; ideo ad majus officium est assumptus. Cf. Luc, I, 15 : « Erit enim magnus coram Domino. » Il est le précurseur par excellence parmi tous les saints de l'Ancien Testament, cela suffit à expliquer que, dans les Litanies des Saints, il vienne immédiatement après Marie et les Anges. Il clôt l'Ancien Testament et annonce le Nouveau. Voir en faveur de cette interprétation du texte de saint Matthieu, XI, 11, LAGRANGE, *Évangile selon S. Matt.*, p. 222; *Évan. selon S. Luc*, p. 221; KNABENBAUER, *Evangelium secundum Matthaeum*, t. I, p. 429-431.

(1) S. THOMAS, *In Matthaeum*, XI, 11, dit à ce sujet : « Potest haec locutio « *qui autem minor est in regno coelorum, major est illo* » exponi tripliciter. — Primo, ut per regnum coelorum *ordo beatorum* intelligatur : et qui inter illos est minor, major est quolibet viatore... Et hoc verum est intelligendo de majoritate actuali : actu enim major est qui comprehensor est. Secus de majoritate virtuali, sicut una parva herba major dicitur virtute, licet alia major sit quantitate. — Aliter potest exponi, ita quod per regnum coelorum *praesens Ecclesia* designetur : et hoc est, quod minor non dicitur universaliter, sed minor tempore... Unde ille qui minor est, major est illo. — Vel aliter potest exponi, quod aliquis dicitur *major* dupliciter : vel *quantum ad meritum*, et sic multi Patriarchae sunt majores aliquibus novi Testamenti..., aut *comparando statum ad statum*, sicut virgines meliores sunt conjugatis; non tamen quaelibet virgo melior quolibet conjugato. » Indépendamment du mérite personnel des différents serviteurs de Dieu, le Nouveau Testament, tel surtout qu'il s'épanouit dans la gloire, est évidemment comme *état spirituel* plus parfait que l'Ancien. Or saint Jean Baptiste est aux confins des deux. — Voir sur ce point les exégètes cités à la note précédente, et l'article de M. A. Michel sur saint Joseph, dans le *Dictionnaire de Théologie catholique*, col. 1515, où ces références sont indiquées avec plusieurs autres, par ex. FILLION, *Évangile selon S. Matthieu*, p. 222, et D. BUSY, *Saint Jean Baptiste*, Paris, 1922, part. 3, c. 3.

les-ci prononcées plus tard par Jésus : « *Celui d'entre vous qui est le plus petit, c'est celui-là qui est le plus grand* » (Luc., IX, 48). Le plus petit, c'est-à-dire le plus humble, le serviteur de tous (1), c'est, de par la connexion et la proportion des vertus, celui qui a la plus haute charité (2). Et qui dans l'Église est le plus humble? Celui qui ne fut ni Apôtre, ni Évangéliste, ni martyr extérieurement du moins, ni pontife, ni prêtre, ni docteur, mais qui connut et aima le Christ Jésus non moins certes que les apôtres, que les évangélistes, que les martyrs, que les pontifes et les docteurs, l'humble artisan de Nazareth, l'humble Joseph.

Les Apôtres étaient appelés à faire connaître aux hommes le Sauveur, à leur prêcher l'Évangile pour les sauver. Leur mission, comme celle de saint Jean-Baptiste, est de l'ordre de la grâce nécessaire à tous pour le salut. *Mais il y a un ordre supérieur encore à celui de la grâce.* C'est celui constitué par le mystère même de l'Incarnation, l'ordre de l'union hypostatique ou personnelle de l'Humanité de Jésus au Verbe même de Dieu. A cet ordre supérieur confine la mission unique de Marie, la maternité divine, et aussi, en un sens, la mission cachée de Joseph. Cette raison a été exposée sous diverses formes par saint Bernard (3), par saint Bernardin de Sienne (4),

(1) Cf. Luc, XXII, 26 : « Sed qui major est in vobis, fiat sicut minor; et qui praecessor est, sicut ministrator. »

(2) Cf. S. Thomas, I[a] II[ae], q. 66, a. 2 : « Omnes virtutes unius hominis sunt aequales quadam aequalitate proportionis, in quantum aequaliter crescunt in homine; sicut digiti manus sunt inaequales secundum quantitatem, sed sunt aequales secundum proportionem, cum proportionaliter augeantur. »

(3) S. Bernardus, Homil. 2, super Missus est, prope finem : « Fidelis, inquam, servus et prudens, quem constituit Dominus suae Matris solatium, suae carnis nutritium, *solum* denique *in terris magni consilii coadjutorem fidelissimum.* »

(4) S. Bernardinus Senensis, serm. I de S. Joseph : « Omnium singularium gratiarum, alicui rationabili creaturae communicatarum, generalis

par le dominicain Isidore de Isolanis (1), par Suarez (2) et par plusieurs auteurs récents (3).

C'est ce que Bossuet exprime admirablement dans le premier panégyrique de ce grand saint (3e point) lorsqu'il nous dit : « Entre toutes les vocations, j'en remarque

regula est : quod quandocumque divina gratia eligit aliquem ad aliquam gratiam singularem, seu ad aliquem sublimem statum, omnia charismata donet, quae illi personae sic electae et ejus officio necessariae sunt atque illam copiose decorant. Quod maxime verificatum est in sancto Joseph, putativo Patre Domini nostri Jesu Christi, et vero Sponso Reginae mundi et Dominae angelorum, qui ab aeterno electus est fidelis nutritius atque custos principalium thesaurorum suorum scilicet Filii ejus et Sponsae suae : quod officium fidelissime prosecutus est... *Si compares eum ad totam Ecclesiam Christi, nonne iste est homo electus et specialis, per quem et sub quo Christus est ordinate et honeste introductus in mundum?* Si ergo Virgini Matri tota Ecclesia sancta debitrix est, quia per eam Christum suscipere digna facta est; sic profecto, post eam, huic debet gratiam et reverentiam singularem... Omnibus electis Panem de coelo, qui coelestem vitam tribuit, cum multa solertia enutrivit. »

(1) En 1522 Isidore de Isolanis, O.P., dans l'ouvrage très loué par Benoît XIV : *Summa de donis sancti Joseph*, a écrit, Pars IIIa, cap. XVIII : « Sunt *quatuor proprietates apostolicae dignitatis : annunciatio* (Matthaei ultimo : Euntes praedicate Evangelium omni creaturae), *illuminatio* (Matthaei, 5 : Vos estis lux mundi), *reconciliatio* (Quorum remiseritis peccata, remittuntur eis. Marci, ultimo), et *per Spiritum Sanctum locutio* (Joan., 15 : Non vos estis qui loquimini, sed Spiritus Patris mei qui loquitur in vobis). Hae autem proprietates dignissimae sunt, quia sunt immediate a et sub et propter Christum. — *Proprietates vero sancti Joseph* fuere *desponsatio Reginae cœlorum, nominatio patris Regis angelorum, defensio Messiae promissi in Lege Judœorum, educatio Salvatoris omnium.* Et hae proprietates sunt immediate super, ad et propter Christum. Quisquis ergo ingenio pollens, rerum divinarum praemissa veritate discurre, argue, conclude ab apostolicae comparatione majestatis ad coelestem Joseph dignitatem, quanta sit illius praestantia, dignitas, sanctitudo, ac virtutum inexplicabilis perfectio. Accede ad cor altum et non deprimetur aut humilior erit apud te majestas apostolici culminis ; sed exaltabitur Deus in latentibus donis patris sui putativi Joseph. » — Cf. ibid., cap. XVII : De dono plenitudinis gratiae (in S. Joseph), et Ia Pars, cap. IV : De donis admirabilium virtutum cognitarum in sancto Joseph propter conjugium beatissimae Virginis ; — cap. V : De dono praestantissimae justitiae ; — cap. XI : De dono privilegii amoris quo Joseph dilectus fuit a beata Virgine super caeteros mortales.

(2) Suarez, *in Summam Theologicam*, III, q. 29, disp. VIII, sect. I.

(3) Mgr Sinibaldi, *op. cit.*, p. 36 sq., où l'argument relatif à l'ordre d'union hypostatique est admirablement développé et précisé.

deux, dans les Écritures, qui semblent directement opposées : la première, celle des Apôtres, la seconde, celle de Joseph. Jésus est révélé aux Apôtres, pour l'annoncer par tout l'univers; *Il est révélé à Joseph pour le taire et pour le cacher.* Les Apôtres sont des lumières, pour faire voir Jésus-Christ au monde. Joseph est un voile pour le couvrir; et sous ce voile mystérieux on nous cache la virginité de Marie et la grandeur du Sauveur des âmes... Celui qui glorifie les Apôtres par l'honneur de la prédication glorifie Joseph par l'humilité du silence. » L'heure de la manifestation du mystère de Noël n'est pas en effet encore venue; cette heure doit être préparée par trente ans de vie cachée.

La perfection consiste à faire ce que Dieu veut, chacun selon sa vocation, mais la vocation tout exceptionnelle de Joseph ne dépasse-t-elle pas dans le silence et l'obscurité celle même des plus grands Apôtres, ne touche-t-elle pas de plus près au mystère de l'Incarnation rédemptrice? Joseph après Marie ne fut-il pas plus rapproché que personne de l'Auteur même de la grâce? S'il en fut ainsi, il reçut dans le silence de Bethléem, pendant le séjour en Égypte et dans la petite maison de Nazareth, plus de grâces que n'en recevra jamais aucun saint.

Quelle fut sa mission spéciale par rapport à Marie? Elle consista surtout à préserver la virginité et l'honneur de Marie, en contractant avec la future Mère de Dieu un mariage véritable, mais absolument saint. Comme le rapporte l'Évangile de saint Matthieu, 1, 20 : L'ange du Seigneur qui apparut en songe à Joseph lui dit : « Joseph, fils de David, ne crains point de prendre avec toi Marie, ton épouse; car ce qui est formé en elle est l'ouvrage du Saint-Esprit. » Marie est bien son épouse. Il s'agit d'un mariage véritable (1), mais tout céleste, et il devait avoir

(1) Cf. S. Thomas, III^a, q. 29, a. 2.

une fécondité toute divine (1). La plénitude initiale de grâce donnée à la Vierge en vue de la maternité divine appelait en un sens le mystère de l'Incarnation (2). Comme le dit Bossuet : « C'est la virginité de Marie qui a attiré Jésus du ciel... Si c'est sa pureté qui la rend féconde, je ne craindrai plus d'assurer que Joseph a sa part à ce grand miracle. Car si cette pureté angélique est le bien de la divine Marie, elle est le dépôt du juste Joseph (3). »

C'était l'union sans tache la plus respectueuse avec la créature la plus parfaite qui fut jamais, dans le cadre le plus simple, celui d'un pauvre artisan de village. Joseph a ainsi approché plus intimement qu'aucun autre saint de celle qui est Mère de Dieu, de celle qui est aussi la Mère spirituelle de tous les hommes, de lui-même Joseph, de celle qui est Corédemptrice, Médiatrice universelle, distributrice de toutes les grâces. Joseph, à tous ces titres, a aimé Marie de l'amour le plus pur et le plus dévoué ; c'était même un amour théologal, car il aimait la Vierge en Dieu, et pour Dieu, pour toute la gloire qu'elle lui donnait. La beauté de tout l'univers n'était rien à côté de la sublime union de ces deux âmes, union créée par le Très-Haut qui ravissait les anges et réjouissait le Seigneur Lui-même.

Quelle fut la mission exceptionnelle de Joseph auprès

(1) Cf. S. Thom., in IV Sent., dist. 30, q. 2, a. 2, ad 4 : « Proles non dicitur bonum matrimonii, solum in quantum per matrimonium generatur, sed in quantum in matrimonio suscipitur et educatur, et sic bonum illius matrimonii fuit proles illa, et non primo modo. Nec tamen de adulterio natus, nec filius adoptivus qui in matrimonio educatur, est bonum matrimonii, quia matrimonium non ordinatur ad educationem illorum, sicut *hoc matrimonium* (Mariae et Joseph) *fuit ad hoc ordinatum specialiter quod proles illa susciperetur in eo et educaretur.* »

(2) Cf. S. Thomas, III[a], q. 2, a. 11, ad 3 : « Beata Virgo... meruit ex gratia sibi data illum puritatis et sanctitatis gradum ut congrue posset esse mater Dei. » — Ibid. : « Ex congruo meruerunt sancti Patres (Veteris Test.) incarnationem, desiderando et petendo. »

(3) Premier Panégyrique de saint Joseph, 1[er] point.

du Seigneur? En toute vérité le Verbe de Dieu fait chair lui fut confié, à lui Joseph, plutôt qu'à tout autre juste parmi les hommes de toutes les générations. Si le saint vieillard Siméon a tenu quelques instants l'enfant Jésus et a vu en lui le salut des peuples, « *lumen ad revelationem gentium* », Joseph a veillé toutes les heures, nuit et jour, sur l'enfance de Notre-Seigneur. Souvent il a tenu en ses mains celui en qui il a vu son Créateur et son Sauveur. Il a reçu de lui grâces sur grâces pendant les longues années où il a vécu avec lui dans la plus grande intimité quotidienne. Il l'a vu grandir, il a contribué à son éducation humaine. Jésus lui a été soumis (1). On l'appelle communément le « père nourricier du Sauveur », mais il fut en un sens plus encore, car, comme le note saint Thomas (2), c'est *accidentellement* que tel homme devient, après son mariage, « père nourricier » ou « père adoptif » d'un enfant; tandis que ce n'est point du tout d'une façon *accidentelle* que Joseph fut chargé de veiller sur Jésus. Il a été créé et mis au monde dans ce but. Ce fut sa prédestination. C'est en vue de cette mission toute divine que la Providence lui avait accordé toutes les grâces reçues depuis son enfance, grâce de piété profonde, de virginité, de prudence, de fidélité parfaite. Surtout, dans les desseins éternels de Dieu, toute la raison d'être de l'union de Joseph avec Marie était la protection et l'éducation du Sauveur, et il reçut de Dieu un *cœur de père* pour veiller sur l'enfant Jésus. C'est là la mission principale de Joseph, celle en vue de laquelle il a reçu une sainteté proportionnée, proportionnée en un sens, à son rang, au mystère de l'Incarnation, qui domine l'ordre de la grâce et dont les perspectives sont infinies (3).

(1) « Erat subditus illis » (Luc, II, 5).

(2) Cf. IV Sent., loc. cit.

(3) On peut affirmer que Joseph fut confirmé en grâce dès l'instant de son mariage avec la sainte Vierge. Cf. *Dict. Theol.*, art. cité, c. 1518.

Ce dernier point a été bien mis en lumière par Mgr Sinibaldi dans son récent ouvrage *La Grandezza di San Giuseppe*, p. 33-35. Il montre que saint Joseph a été éternellement prédestiné à devenir l'époux de la sainte Vierge, et explique avec saint Thomas la triple convenance de cette prédestination.

Le Docteur angélique l'a établie en se demandant (III[a], q. 29, a. 1) si le Christ devait naître d'une Vierge ayant contracté un véritable mariage. Il répond qu'il devait en être ainsi, pour le Christ lui-même, pour sa Mère et pour nous.

Cela convenait grandement pour Notre-Seigneur lui-même, pour qu'il ne fût pas considéré, avant l'heure de la manifestation du mystère de sa naissance, comme un fils illégitime, et pour qu'il fût protégé dans son enfance. Pour la Vierge ce n'était pas moins convenable, pour qu'elle ne fût pas considérée comme coupable d'adultère et à ce titre lapidée par les Juifs, comme l'a noté saint Jérôme, aussi pour qu'elle fût protégée elle-même au milieu des difficultés et de la persécution qui allait commencer avec la naissance du Sauveur. Ce fut aussi, ajoute saint Thomas, très convenable pour nous, car nous avons ainsi appris par le témoignage non suspect de Joseph la conception virginale du Christ; selon l'ordre des choses humaines, ce témoignage appuie admirablement pour nous celui de Marie. Enfin c'était souverainement convenable pour que nous trouvions à la fois en Marie le parfait modèle des vierges et celui des épouses et mères chrétiennes.

On s'explique ainsi que, selon plusieurs auteurs, *le décret éternel de l'Incarnation*, portant sur ce fait tel qu'il devait être réalisé *hic et nunc* en telles circonstances déterminées, comprenne non seulement Jésus et Marie, mais Joseph lui-même. De toute éternité en effet il était décidé que le Verbe de Dieu fait chair naîtrait miraculeu-

sement de Marie toujours vierge, unie au juste Joseph par les liens d'un véritable mariage. L'exécution de ce décret providentiel est ainsi exprimée en saint Luc, 1, 27 : « *Missus est Angelus Gabriel a Deo, in civitatem Galileae, cui nomen Nazareth, ad virginem desponsatam viro, cui nomen erat Joseph, de domo David, et nomen Virginis Maria.* »

Saint Bernard appelle saint Joseph « *magni consilii coadjutorem fidelissimum* (1) ».

C'est pourquoi Mgr Sinibaldi, après Suarez et plusieurs autres, affirme, *ibid.*, que le ministère de Joseph confine, en un sens, à son rang, à l'ordre de l'union hypostatique (2). Non pas que Joseph ait intrinsèquement coopéré, comme instrument physique de l'Esprit-Saint, à la réalisation du mystère de l'Incarnation ; de ce point de vue son rôle est très inférieur à celui de Marie, Mère de Dieu ; mais enfin il a été prédestiné à être, dans l'ordre des causes morales, le gardien de la virginité et de l'honneur de Marie, en même temps que le protecteur de Jésus enfant. Il faut se garder ici de certaines exagérations qui fausseraient l'expression de ce grand mystère (3) ; le culte dû à

(1) *Homilia* 2 *super Missus est*, prope finem.

(2) Cf. *La Grandezza di San Giuseppe*, par Mgr G. Sinibaldi, Vescovo titolare di Tiberiade, Roma, 1927, p. 36 sq. : « Il ministero di San Giuseppe e l'ordine della Unione ipostatica... Per ministero... si deve intendere un officio, una funzione, che impone e produce una serie di atti diretti a raggiungere uno scopo determinato... Maria è nata per essere la Madre di Dio... Ma lo sposalizio verginale di Maria dipende da Giuseppe.. Laonde il ministero di Giuseppe ha uno stretto rapporto con la costituzione dell'ordine della Unione ipostatica... Celebrando il suo connubio verginale con Maria, Giuseppe prepara la Madre di Dio, come Dio la vuole ; e in ciò consiste la sua cooperazione nell'attuazione del grande Mistero. — Da ciò appare che la cooperazione di Giuseppe non uguaglia quella di Maria. Mentre la cooperazione di Maria è *intrinseca, fisica, immediata*, quella di Giuseppe è *estrinseca, morale, mediata* (per Maria) ; ma è vera cooperazione. »

(3) Toute coopération physique, *même instrumentale*, est exclue du côté de Joseph ; les paroles du *Credo* : « *conceptus est de Spiritu Sancto* », ont

saint Joseph ne dépasse pas spécifiquement celui de *dulie* rendu aux autres saints, mais tout porte à penser que ce culte de dulie, plus que tous les autres saints, il mérite de le recevoir (1). C'est ainsi que l'Église, dans ses oraisons, le nomme immédiatement après Marie et avant les Apôtres, par exemple dans l'oraison *A cunctis*. Si saint Joseph n'est pas nommé dans le Canon de la messe, il a aujour-

toujours été entendues *de solo Spiritu Sancto*. Cf. S. Thomam, *C. Gentes*, l. IV, c. 45.

On pourrait citer de nombreux témoignages des Pères, en particulier ceux de saint Ephrem de Syrie que citait le P. J.-M. Bover, S. J., dans les *Ephemerides theologicae Lovanienses*, avril 1928 : « Filius David, Joseph, davidicam sibi desponsavit filiam, ex qua prolem sine semine habuit... Turpe profecto erat Christum ex viri semine procreari, nec honestum, ut idem ex femina citra conjugium nasceretur. Edidit Maria infantem, qui non sub ipsius, sed sub Josephi nomine scriptus est, licet ex hujus semine non derivatus. Ortus est sine Josepho Josephi filius, qui Davidis filius simul et parens exstitit » (édit. de Rome, 1732-1746, syr.-lat. III, 601). Les termes « *sine semine* », « *ex hujus semine non derivatus* », « *sine Josepho* », excluent toute action physique même instrumentale de la part de Joseph.

L'*effet propre* du principe générateur est précisément la génération passive. Donc celle-ci ne peut être son *effet instrumental*, qui doit dépasser sa vertu propre, comme la grâce baptismale dépasse la vertu propre de l'eau.

Saint Ephrem dit encore : « Evangelium illam (Mariam) matrem appellat et non nutricem. Sed et Josephum quoque patrem vocat, *cum nullam in ea generatione partem haberet*... Non appellatio naturam tribuit; nam et nos crebro patres nuncupamus, non quidem genitores, verum senio conspicuos. Porro ipsi Joseph natura appellationem indidit... : quoniam Virginis et Joseph sponsorum arrhabones, ut hoc nomine vocaretur, effecerunt; patrem autem, *qui non genuerit*. » Ibid., grec.-lat. II, 276-277.

De même saint Augustin : « Non ergo de semine Joseph Dominus, quamvis hoc putaretur : et tamen pietati et caritati Joseph natus est de Maria virgine filius » (M. L., 38, 351). — La vraie pensée de l'Église est admirablement exprimée par saint François de Sales, sous un symbole qui se trouve déjà chez saint Ephrem (loco citato, II, 277) : « Saint Joseph donc fut comme un palmier, lequel ne portant point de fruit, n'est pas toutefois infructueux..., non que saint Joseph eût contribué *aucune chose* pour ceste sainte et glorieuse production, sinon la seule ombre du mariage, qui empêchait Nostre Dame et glorieuse Maîtresse de toutes sortes de calomnies... » Œuvres de saint François de Sales, t. VI, Annecy, 1895, pp. 354 sq.

(1) Mgr Sinibaldi, *op. cit.*, p. 242; Card. Lépicier, *op. cit.*, p. 287.

d'hui une préface spéciale, et le mois de mars lui est consacré.

Récemment, en un discours prononcé dans la Salle Consistoriale (1), le jour de la fête de saint Joseph, 19 mars 1928, S. S. Pie XI comparait ainsi la vocation de saint Joseph à celle de saint Jean-Baptiste et à celle de saint Pierre : « Fait suggestif, que de voir surgir si voisines et briller, presque contemporaines, certaines figures si magnifiques : saint Jean-Baptiste, qui s'élève du désert avec sa voix tantôt grondante et tantôt suave, comme le lion qui rugit et comme l'ami de l'Époux, qui se réjouit de la gloire de l'Époux, pour offrir enfin à la face du monde la merveilleuse gloire du martyre; Pierre, qui s'entend dire par le divin Maître ces sublimes paroles, prononcées elles aussi à la face du monde et des siècles : « Tu es Pierre, « et sur cette pierre je bâtirai mon Église; allez et prêchez « au monde entier », mission grandiose, divinement éclatante. Entre ces deux missions, apparaît celle de saint Joseph, mission recueillie, tacite, presque inaperçue, inconnue, qui ne devait s'illuminer que quelques siècles plus tard, un silence auquel devait succéder sans doute, mais bien longtemps après, un retentissant chant de gloire. Et de fait, là où est plus profond le mystère, plus épaisse la nuit qui le recouvre, plus grand le silence, c'est justement là qu'est plus haute la mission, plus brillant le cortège des vertus requises et des mérites appelés, par une heureuse nécessité, à leur faire écho. Mission unique, très haute, celle de garder le Fils de Dieu, le Roi du monde, la mission de garder la virginité, la sainteté de Marie, la mission unique d'entrer en participation du grand mystère caché aux yeux des siècles et de coopérer ainsi à l'Incarnation et à la Rédemption ! Toute la sainteté de Joseph

(1) A l'occasion de la lecture du décret d'héroïcité des vertus de la Vénérable Jeanne-Elisabeth Bichier des Ages.

est précisément dans l'accomplissement, fidèle jusqu'au scrupule, de cette mission si grande et si humble, si haute et si cachée, si splendide et si entourée de ténèbres. »

*
* *

Les vertus surnaturelles et les dons de saint Joseph

Ce sont surtout les vertus de la vie cachée et à un degré correspondant à celui de la grâce sanctifiante (1) : une profonde humilité, une foi pénétrante, qui ne se déconcerte jamais, une espérance inébranlable, par-dessus tout une immense charité, grandissant sans cesse au contact de Jésus, la bonté la plus délicate du pauvre, riche, en sa pauvreté, des plus grands dons de Dieu, des sept dons de l'Esprit-Saint, au même degré que sa charité. Les litanies disent : « Joseph très juste, très chaste, très prudent, très fort, très obéissant, très fidèle, miroir de patience, ami de la pauvreté, modèle des ouvriers, honneur de la vie domestique... »

Sa foi vive fut à certains jours douloureuse à cause de son obscurité, obscurité dans laquelle il pressentait quelque chose de trop grand pour lui : en particulier lorsqu'il ignorait encore le secret de la conception virginale, que l'humilité de Marie tenait caché (2). La parole de Dieu transmise par l'ange fit la lumière, en annonçant la naissance miraculeuse du Sauveur. Joseph aurait pu hésiter à croire une chose si extraordinaire; il y croit fermement

(1) Cf. S. Thomas, I*II**, q. 66, a. 2.

(2) Saint Thomas dit à ce sujet, in IV Sent., dist. 30, q. 2, a. 2, ad 5 : « Joseph noluit Mariam dimittere quasi aliam ducturus vel propter aliquam suspicionem, sed quia timebat tantae sanctitati cohabitare propter reverentiam, unde dictum est ei : *Noli timere*, Matth., 1, 20. »

dans la simplicité de son cœur, et cette grâce insigne, loin de l'enorgueillir, le confirme pour toujours dans l'humilité. Pourquoi, se dit-il, à moi Joseph, plutôt qu'à tout autre homme, le Très-Haut a-t-il donné ce trésor infini à garder? Il voit avec évidence qu'il n'a certes pas pu mériter un pareil don. Il comprend toute la gratuité de la prédilection divine à son égard, c'est le bon plaisir souverainement libre, qui est à lui-même sa raison; en même temps s'éclairent les prophéties, et la foi du charpentier grandit dans des proportions prodigieuses.

Pourtant l'obscurité ne tarde pas à reparaître, Joseph doit cheminer à travers les rayons et les ombres. Il était déjà pauvre avant d'être l'objet des prédilections divines, avant d'avoir reçu le secret de Dieu; il devient plus pauvre encore, remarque Bossuet, lorsque Jésus vient au monde. Il n'y a point de place pour le Sauveur dans la dernière des auberges de Bethléem, il faut se retirer dans une étable. Dans la délicatesse de son cœur, Joseph dut souffrir de n'avoir *rien* à donner à Marie et à son fils. Lorsque Jésus vient dans une âme, disent les saints, il y entre avec sa croix, il la détache de tout pour l'unir à lui. Joseph et Marie le comprirent dès le premier jour, et la prophétie du vieillard Siméon vint confirmer leur pressentiment.

Déjà la persécution commence. Hérode cherche à faire mourir le Messie. Le chef de la sainte Famille, averti par un ange, est contraint de fuir en Égypte avec Marie et l'enfant Jésus. Pauvre artisan, sans autre ressource que son travail, il part pour ce pays lointain, où nul ne le connaît; il part, fort de sa foi en la parole de Dieu transmise par l'ange. C'est là sa mission : il doit cacher Notre-Seigneur, le soustraire aux persécuteurs, et il ne reviendra à Nazareth que lorsque le danger aura disparu. Joseph est le ministre et le protecteur de la vie cachée de Jésus, comme les apôtres sont les ministres de sa vie publique.

En cette vie cachée, au milieu même des épreuves, la nuit obscure de la foi s'éclaire à la lumière toujours plus radieuse et plus douce, qui vient de la sainte âme du Verbe fait chair. De retour à Nazareth, pendant les années qu'y vécut la sainte Famille, le recueillement et le silence ont régné dans la petite maison du charpentier, véritable sanctuaire, plus sacré que le saint des saints du temple de Jérusalem. C'était un silence plein de douceur, la contemplation toute aimante du mystère infini de Dieu venu parmi nous et encore ignoré de tous. De temps en temps quelques paroles traduisaient l'état profond des âmes; mais dans cette atmosphère d'innocence et d'amour les âmes étaient transparentes l'une à l'autre et se comprenaient d'un regard sans avoir besoin de paroles.

Après la contemplation de la bienheureuse Vierge, y en eut-il ici-bas de plus simple et de plus aimante que celle de l'humble charpentier, lorsqu'il regardait Jésus? Par grâce il avait reçu pour lui les sentiments du père protecteur le plus dévoué et le plus délicat, et il était aimé par Jésus, enfant et adolescent, avec une tendresse, une reconnaissance et une force qui ne se peuvent trouver que dans le cœur même de Dieu. Un regard de Joseph sur Jésus rappelait à l'humble artisan le mystère de Bethléem, l'exil d'Égypte, le grand mystère du salut du monde. L'action incessante du Verbe de Dieu fait chair sur Joseph était l'action créatrice, qui conserve la vie après l'avoir donnée : « *amor Dei infundens et creans bonitatem in rebus* (1) », l'action surnaturelle, féconde en grâces toujours nouvelles. Impossible de trouver plus de grandeur en une si parfaite simplicité. Comme dans le prophète Joseph de l'Ancien Testament, Joseph vendu par ses frères et figure du Christ, c'était la plus haute contemplation dans les formes les plus simples, la contemplation

(1) S. Thomas, I^a, q. 20, a. 2.

divine, toute pénétrée du pur amour de charité. Il portait en son cœur le secret le plus grand, celui de l'Incarnation rédemptrice ; l'heure n'était pas encore venue de le révéler. Les Juifs n'auraient pas compris, n'y auraient pas cru ; beaucoup d'entre eux attendaient un Messie temporel couvert de gloire, et non un Messie pauvre et souffrant pour nous. La présence de Joseph voilait ce mystère : on appelait Jésus le fils du charpentier. Le pauvre artisan avait dans sa maison le Verbe de Dieu fait chair, il possédait le Désiré des nations, annoncé par les prophètes, et il n'en disait mot. Il était témoin de ce mystère, et il le goûtait en secret en se taisant.

Cette contemplation très aimante était très douce pour Joseph, mais elle lui demandait aussi la plus grande abnégation, abnégation qui allait jusqu'au plus douloureux sacrifice, lorsqu'il se rappelait ces paroles de Siméon : « Cet enfant sera un signe en butte à la contradiction », et celles dites à Marie : « et vous un glaive vous transpercera la poitrine ». L'acceptation du mystère de la Rédemption par la souffrance apparaissait à Joseph comme la consommation douloureuse du mystère de l'Incarnation, et il avait besoin de toute la générosité de son amour pour offrir à Dieu, en sacrifice suprême, l'enfant Jésus et sa sainte Mère, qu'il aimait incomparablement plus que sa propre vie. Il n'a pas offert le sacrifice eucharistique, mais il a souvent offert l'enfant Jésus à son Père pour nous. Comme le dit l'abbé Sauvé, « ne voyant que la volonté de Dieu, saint Joseph reçoit d'elle, avec la même simplicité, et les joies les plus profondes et les épreuves les plus cruelles ».

A peine pouvons-nous soupçonner ce que furent en l'âme de Joseph les progrès admirables de la foi, de la contemplation et de l'amour. Autant l'humble charpentier a eu une vie cachée sur la terre, autant il est glorifié dans le ciel. Celui à qui le Verbe de Dieu a obéi ici-bas

conserve au ciel sur le cœur sacré de Jésus une puissance d'intercession incomparable. Comme il veillait sur la maison de Nazareth, il veille aujourd'hui sur les foyers chrétiens, sur les communautés religieuses, sur les vierges consacrées à Dieu, il est leur guide, dit sainte Thérèse, dans les voies de l'oraison; il est aussi, comme le disent les litanies, la consolation des malheureux, l'espoir des malades, le soutien des mourants, la terreur des démons, le Protecteur de la sainte Église, grande famille de Notre-Seigneur. Demandons-lui de nous faire connaître le prix de la vie cachée, la splendeur des mystères du Christ, et l'infinie bonté de Dieu, telle qu'il l'a vue lui-même dans l'Incarnation rédemptrice.

Demandons-lui la grâce de la contemplation et de l'union, pour bien entendre les belles paroles du Psaume LXXXIX, 17, que l'Église met tous les jours sur nos lèvres à *Pretiosa* : « *Respice, Domine, in servos tuos et in opera tua, et dirige filios eorum. Et sit splendor Domini nostri super nos, et opera manuum nostrarum dirige super nos, et opus manuum nostrarum dirige.* » Telle est bien la grâce qu'a reçue Joseph : la splendeur de Dieu a été et demeure éternellement sur lui ; telle la grâce qui a fructifié en lui et à laquelle il veut faire participer tous ceux qui ont entrevu le prix de l'oraison et qui aspirent vraiment à « la vie cachée avec le Christ en Dieu », « vita vestra est abscondita cum Christo in Deo » (Col., III, 3).

CHAPITRE IX

L'âme du saint sacrifice de la Messe

Pour compléter la doctrine que nous avons exposée sur l'union à Dieu et les purifications qui y disposent, nous voudrions parler de ce qui est comme l'âme même du sacrifice de la messe et de la manière dont il convient de s'y unir, à l'exemple de Marie, par une oblation personnelle. Les controverses récentes sur l'essence du sacrifice de nos autels ont mis de plus en plus en relief certains points fondamentaux d'où dérive une grande lumière (1).

Le sacrifice en général est l'oblation d'une chose sensible qu'un prêtre fait à Dieu, par une certaine destruction ou immolation (2), qui consacre à Dieu cette chose, la

(1) Cf. Lepin, *L'Idée du Sacrifice de la Messe d'après les théologiens depuis l'origine jusqu'à nos jours.* 1926, Paris, Beauchesne.

(2) Avec les anciens théologiens, nous disons, non pas une *réelle destruction*, mais une *certaine destruction* (soit réelle, soit analogue comme signe à la destruction réelle). « Immolation » se dit, non pas univoquement (dans le même sens), mais ANALOGIQUEMENT (en deux sens proportionnellement semblables) de l'*immolation sanglante* de la Croix et de l'*immolation non sanglante* de la messe.

En effet dans le sacrifice *vrai*, mais *non sanglant*, qu'est la sainte messe, il suffit, nous allons le dire, d'une immolation sacramentelle ou mystique. Du reste même dans le sacrifice sanglant, l'immolation réelle est requise, non comme *réalité*, mais comme *signe extérieur* de notre oblation, adoration et contrition intérieures. L'immolation extérieure n'est requise comme réalité, *ut res*, que pour la manducation des animaux; dans le sacrifice même sanglant elle est requise *ut signum externum*, comme signe extérieur de sentiments intérieurs sans lesquels elle n'a plus aucun sens et aucune portée. Cf. S. Thomas, II^{a} II^{ae}, q. 85, a. 2, ad 2 : « In oblatione sacrificii, non pensatur pretium occisi pecoris, sed *significatio*, qua hoc fit in honorem summi rectoris totius universi. Unde sicut Augustinus dicit l. X *de Civ. Dei*, c. XIX : « daemones non cadaverinis nidoribus, sed

consume en son honneur, pour reconnaître son souverain domaine et notre parfaite soumission (1). Ainsi, dans les différents peuples, de tout temps, on a offert à Dieu de l'encens, les fruits de la terre, le pain et le vin, et les animaux les plus purs. Le sacrifice le plus parfait dans lequel toute la victime est consumée en l'honneur de Dieu porte le nom d'holocauste; c'est l'expression sensible la plus parfaite de l'adoration, de l'action de grâces pour les bienfaits reçus, de la supplication pour les grâces à obtenir et de la réparation du cœur contrit, conscient de la gravité des fautes commises, secrètes ou publiques, et implorant le pardon.

On voit par là que l'âme du saint sacrifice, c'est *l'oblation intérieure* du prêtre, à laquelle le peuple tout entier doit s'unir. Sans elle il n'y a que le côté extérieur de cet acte, une immolation extérieure qui perd toute signification et qui n'est que le cadavre du sacrifice, comme le fut le sacrifice de Caïn. L'immolation extérieure d'un animal, requise comme réalité, *ut res*, pour se nourrir de celui-ci, n'est requise dans le sacrifice, même sanglant, que *ut signum externum*, comme signe d'une oblation, d'une adoration, d'une contrition intérieures, sans lesquelles elle n'a plus aucun sens, ni aucune valeur. — Ceci est à la fois élémentaire et capital. On n'y pense généralement pas assez, lorsqu'on cherche en quoi consiste l'essence du sacrifice de la messe. Il n'est pas inutile de rappeler qu'il est absolument à l'antipode du sacrifice de Caïn; d'insolu-

divinis honoribus gaudent. » — Billuart lui-même, qui dans la définition du sacrifice en général demande une *destruction réelle*, se contente ensuite, quand il traite de la messe, d'une *immolation mystique*. « Mystique » ne s'oppose pas à « réel-spirituel » (ainsi le corps mystique est même plus réel que notre corps physique), mais il s'oppose à « réel-corporel », ici à immolation sanglante, c'est-à-dire à la séparation physique du corps et du sang du Sauveur.

(1) Cf. S. Thomas, II[a] II[ae], a. 85, a. 1, 2, 3.

Des difficultés viennent parfois de l'oubli des vérités les plus élémentaires.

Par ailleurs, la simple oblation intérieure ne suffit pas à constituer le sacrifice proprement dit; car celui-ci est un acte de religion non seulement intérieur, mais extérieur et même public. Il faut donc nécessairement un signe extérieur qui est comme le corps, le côté matériel du sacrifice, ce que le langage est à la pensée et au vouloir.

Dans l'Ancien Testament les sacrifices offerts n'étaient qu'une figure du grand sacrifice à venir, qui devait être offert par Notre-Seigneur. Cette figure avait d'autant plus de valeur que l'oblation intérieure était inspirée par une plus grande foi et un plus grand amour de Dieu; certains jours ce fut une foi et un amour absolument héroïques, comme lorsque Abraham se prépara à immoler son fils Isaac, qui était pourtant le fils des promesses, et lorsque l'enfant, figure du Christ, se laissa lier avec la même foi, la même obéissance, la même piété que celles qui inspiraient le père aimant qui allait le frapper. L'agneau pascal fut une autre figure de celui qui devait être appelé l'Agneau de Dieu qui efface les péchés du monde.

*
* *

L'oblation perpétuelle de Notre-Seigneur, prêtre pour l'éternité

De toute éternité *le Verbe de Dieu a voulu s'incarner pour s'offrir en victime pour notre salut :* « *Qui propter nos homines et propter nostram salutem descendit de cœlis.* » Comme il est écrit dans l'Épître aux Hébreux, x, 5 : « Il est impossible que le sang des taureaux et des boucs enlève les péchés. C'est pourquoi le Christ dit en entrant dans le monde : Vous n'avez voulu ni sacrifice, ni

oblation, mais vous m'avez formé un corps; vous n'avez agréé ni holocaustes, ni sacrifices pour le péché. Alors, j'ai dit : Me voici... je viens, ô Dieu, pour faire votre volonté. »

Quelle autre réparation en effet pouvait suffire?

Par le péché mortel l'homme se détourne volontairement de Dieu et lui dénie pratiquement la dignité infinie de souverain Bien ou de fin dernière, en lui préférant délibérément un misérable bien fini, objet de la concupiscence de la chair, de celle des yeux ou de l'orgueil. La gravité d'une pareille offense se mesure à la dignité de la personne offensée, et, comme elle, est sans limites. Pour la réparer il faut un acte d'amour de Dieu, de reconnaissance de sa souveraine bonté, de détestation du péché, qui ait vraiment une *valeur infinie*. Or, nulle créature humaine ou même angélique, eût-elle reçu, comme Marie, un degré absolument exceptionnel de grâce et de charité, ne peut faire un pareil acte d'amour et de reconnaissance du souverain domaine de Dieu; la volonté créée, la charité créée sont toujours limitées, de même l'acte qui procède d'elles.

Pour qu'il y eût ici-bas un acte d'amour de Dieu et des âmes d'une valeur infinie, il fallait que le Verbe s'incarnât, prît une âme et un corps comme les nôtres. De fait l'acte d'amour qui s'élevait et s'élève toujours de sa volonté humaine, vivifiée par la plénitude de la charité créée, puisait une valeur infinie en sa personnalité divine : c'est le Verbe fait chair, qui, par sa volonté humaine, offrait cet *acte de charité réparatrice, qui plaisait plus à Dieu que tous les crimes réunis ne peuvent lui déplaire* (1).

(1) Cf. Saint Thomas, III^{a}, q. 1, a. 2, ad 2^{um} : « Peccatum contra Deum commissum quamdam infinitatem habet ex infinitate divinae majestatis : tanto enim offensa est gravior, quanto major est ille, in quem delinqui-

***

Le Christ n'a cessé de s'offrir pendant sa vie terrestre

Jésus s'est offert dès l'instant de son entrée en ce monde, dit saint Paul, et ensuite sans interruption jusqu'au *Consummatum est*. Cet acte s'élevait de son cœur dans la crèche de Bethléem, le jour de la Présentation au Temple, lorsqu'il éclairait le vieillard Siméon, plus tard lorsqu'il étonnait les Docteurs par ses réponses, incessamment dans la vie cachée de Nazareth, et au cours de sa vie publique. Cet acte fut l'âme de son apostolat, le leitmotiv de sa prédication : « Je suis venu jeter le feu sur la terre, et que désiré-je sinon le voir se répandre partout? Je dois encore être baptisé d'un baptême, et quelle

tur. Unde oportuit ad condignam satisfactionem ut actus satisfacientis haberet efficaciam infinitam, utpote Dei et hominis existens. »

Saint Thomas dit aussi, III[a], q. 48, a. 2 : « Ille proprie satisfacit pro offensa, qui exhibet offenso *id, quod aeque vel magis diligit, quam oderit offensam.* Christus autem ex charitate et obedientia patiendo *majus aliquid* Deo exhibuit, quam exigeret recompensatio totius offensae humani generis. Primo quidem propter magnitudinem charitatis, ex qua patiebatur; secundo propter dignitatem vitae suae, quam pro satisfactione ponebat, quae erat vita Dei et hominis; tertio propter generalitatem passionis et magnitudinem doloris assumpti. » Le prix de ces souffrances venait de la charité du Verbe fait chair qui les offrait.

C'est cette doctrine traditionnelle si nettement formulée par saint Thomas qui, devenue commune, vient d'être confirmée par l'Encyclique de S. S. Pie XI *Miserentissimus Redemptor* : « At nulla creata vis hominum sceleribus expiandis erat satis, nisi humanam naturam Dei Filius reparandam assumpsisset. » Le Concile de Cologne de 1860, approuvé par le Saint-Siège, avait déjà dit : « Nul autre qu'un Dieu-homme ne pouvait satisfaire en rigueur de justice. » — Certains théologiens, avec Scot et Durand de Saint-Pourçain, avaient admis qu'une simple créature, ornée d'une grâce éminente, pourrait, à la rigueur, satisfaire adéquatement pour la faute grave. Comme l'a dit le P. Hugon (*Vie Spirituelle*, juillet-août 1928 : La doctrine spirituelle de la dernière Encyclique), désormais nous avons un document pontifical qui ratifie l'enseignement traditionnel conservé par saint Thomas, et ne laisse plus de place à la discussion.

angoisse en moi jusqu'à ce qu'il soit accompli! » (Luc, XII, 50.) — « Quand je serai élevé de terre, j'attirerai tout à moi. » (Jean, XII, 32.) — « Pouvez-vous boire le calice que je dois boire? » (Matth., XX, 22.)

Tant qu'il restait seulement intérieur, cet acte ne suffisait pas à constituer un sacrifice proprement dit. Mais celui-ci fut offert à la Cène, où Jésus s'immola sacramentellement sous les apparences du pain et du vin, réalisant ainsi ce qu'avait figuré l'oblation de Melchisédech, prêtre du vrai Dieu (Genèse, XIV, 19). Ce sacrifice de la Cène était le même en substance que celui de la Croix qui allait s'accomplir : « Prenez et mangez, ceci est mon corps... Buvez tous : ceci est mon sang, le sang de la nouvelle alliance, répandu pour les multitudes en rémission des péchés » (Matth., XXVI, 27, et I Cor., XI, 24).

Pendant la Passion et sur la Croix l'oblation intérieure durait évidemment toujours et arrivait même à son apogée; elle s'accompagnait du sacrifice extérieur le plus parfait : de l'immolation passive de la seule victime vraiment digne du Souverain Prêtre qu'était Notre-Seigneur. Certes, il ne s'est point donné la mort; le déicide fut le plus grand des crimes et n'appartient nullement au sacrifice de la Croix; mais en recevant ces coups mortels, Notre-Seigneur aurait pu par miracle empêcher son corps de souffrir, comme il le fit plus tard pour certains martyrs; il se livra au contraire pleinement à la douleur sans chercher un dérivatif dans la vision béatifique qu'il conservait à la cime de son intelligence; il s'offrit comme il l'avait annoncé : « Personne ne m'arrache la vie, mais je la donne de moi-même; j'ai le pouvoir de la donner et le pouvoir de la reprendre : tel est l'ordre que j'ai reçu de mon Père » (Jean, X, 18). (cf. saint Thomas, III^{a}, q. 48, a. 3, ad 3.)

Même en faisant abstraction de la Cène, il y a dans la Passion et sur la Croix, comme le montre saint Thomas

(III[a], 48, 3), tout ce qui est requis, voulu par Dieu pour constituer le plus grand des sacrifices, qui contient *éminemment et formellement le caractère rituel* des sacrifices qui le figuraient. Rien n'y manque : *immolation passive* de la victime, de la seule victime qui eût une valeur infinie, et *oblation* d'une valeur infinie elle aussi. Cette oblation à la Croix n'est pas seulement intérieure comme lorsque Jésus priait à Nazareth et prêchait sur la Montagne, elle est aussi extérieure, car son corps tout meurtri est immolé ; son sang répandu ; bien plus, cette oblation s'exprime par les dernières paroles qui sont comme la consécration du sacrifice de la croix : « *Père, je remets mon âme entre vos mains* » (Luc, xxiii, 46; Ps., xxx, 6). « *Tout est consommé* » (Jean, xix, 30). L'holocauste était ainsi offert, et l'holocauste le plus parfait qui se puisse concevoir.

*
* *

« *Le Christ, toujours vivant,*
ne cesse d'intercéder pour nous » (Hébr., vii, 27).
« *Idem nunc offerens ministerio sacerdotum* » (C. Trid.)

L'immolation sanglante a cessé, mais l'oblation intérieure, âme du sacrifice, dure toujours. Elle n'est plus méritoire, car le Christ n'est plus voyageur vers l'éternité, mais elle est toujours une prière d'adoration, d'action de grâces, de réparation et de supplication, qui continue d'appliquer aux générations qui passent les mérites du Calvaire. Le Christ Jésus, dit saint Paul, « *est toujours vivant pour intercéder pour nous* » (Hébr., vii, 25). Il est de foi qu'en sa sainte âme dure toujours l'acte de vision béatifique, par lequel mieux que tous les saints et tous les anges il voit immédiatement l'essence divine et en elle tout ce qui touche au royaume de Dieu. Pour la même raison il ne cesse d'aimer son Père et les âmes en Lui, de

nous porter par son amour ; il ne cessera jamais d'adorer, de rendre grâce ; tous les élus ne cesseront jamais, en Lui, avec Lui et par Lui, de chanter l'hymne de louange : *Sanctus, Sanctus, Sanctus.*

La prière de supplication en la sainte âme du Christ cessera sans doute à la fin du monde, mais jusque-là le Christ prie pour nous, pour que ses mérites et sa réparation nous soient appliqués (cf. S. Thomas, II^{a} II^{ae}, 83, 11). Cette prière d'une valeur infinie s'exprime surtout par le sacrifice de la Messe, dont Notre-Seigneur est le prêtre principal, comme l'enseigne le Concile de Trente, sess. 22, ch. 2 : « Una enim eademque est hostia, IDEM NUNC OFFERENS sacerdotum ministerio, qui se ipsum tunc in cruce obtulit, sola offerendi ratione diversa : *C'est la même Victime, c'est le même Prêtre qui s'est offert sur la Croix et qui s'offre maintenant par ses ministres ; seul le mode de l'oblation diffère* » ; elle était sanglante au Calvaire, elle ne l'est plus à l'autel.

Il n'y a maintenant qu'une *immolation sacramentelle*, qui nous rappelle l'immolation sanglante de la Croix, en nous en appliquant les fruits (cf. S. Thomas, III^{a}, q. 83, a. 1). Mais, bien qu'elle soit seulement sacramentelle, elle suffit à constituer un *vrai* sacrifice, non sanglant sans doute, mais *plus vrai* que tous ceux de l'ancienne loi. En ces derniers en effet l'immolation sanglante des taureaux et des boucs était requise seulement comme signe extérieur, *non ut res sed ut signum* (II^{a} II^{ae}, q. 85, a. 2, ad 2), de l'adoration et de la contrition du cœur. Or bien qu'elle soit seulement *sacramentelle,* par la consécration séparée du pain et du vin, l'immolation de Notre-Seigneur à la sainte messe est un *signe extérieur* d'adoration et de réparation *incomparablement plus expressif* que l'immolation sanglante de toutes les victimes de l'ancienne loi. Jésus est là comme en état de mort, comme si son corps était séparé de son sang.

Cette immolation sacramentelle, en nous appliquant les mérites du Christ, signifie qu'il est toujours prêt à supporter les plus grandes souffrances et à mourir pour chacun de nous, s'il le fallait, pour notre salut.

Ainsi, comme nous l'avons brièvement noté plus haut, par ces deux modes extérieurs d'oblation, la *Croix et la Messe s'éclairent mutuellement* d'une façon merveilleuse. Ce qui était visible et *très clair* pour tous les témoins à la Croix *c'était l'immolation sanglante* d'une victime innocente; *ce qui était caché* et si mystérieux que les Apôtres, à l'exception de Jean, ne le saisirent pas, malgré tant de prophéties de l'Ancien Testament et de Jésus *lui-même*, malgré la Cène, *c'était l'oblation* de Celui qui, Prêtre pour l'éternité, en cette heure de ténèbres, devenait par son écrasement même, porté par amour, vainqueur du péché et du démon.

Au contraire à la sainte Messe, ce qui est *clair pour tous*, c'est l'oblation extérieurement manifestée, l'intention d'offrir un sacrifice; ce qui reste *mystérieux*, *c'est l'immolation* dite mystique, signe de l'oblation constante par laquelle Jésus ne cesse de s'offrir et d'offrir avec lui toutes les âmes qui lui sont unies, particulièrement celles qui souffrent surnaturellement un peu comme il a souffert.

Ce qui était clair à la Croix est caché à la Messe, et ce qui est clair à la Messe restait fort mystérieux à la Croix. Ces deux modes extérieurs d'oblation s'éclairent admirablement l'un l'autre, au sein du même sacrifice.

*
* *

Le sacrifice du Christ reste le même en substance, comme sa sainte humanité

Ainsi le sacrifice de la croix est perpétué en substance en celui de la messe, et commémoré par *le mode nouveau*

d'oblation, qui nous en applique les fruits. Ce n'est pas seulement un sacrifice semblable, comme les roses de cette année ressemblent spécifiquement à celles de l'année dernière; c'est *individuellement le même sacrifice*, mais *quoad substantiam, en substance* seulement (1). Tandis que le mode sanglant d'oblation a cessé avec la mort du Sauveur, et que l'oblation extérieure non sanglante recommence avec chaque messe, c'est toujours la même victime qui est offerte et le même prêtre principal qui l'offre, par le même acte intérieur d'oblation qui dure toujours, « idem nunc offerens ministerio sacerdotum ». Quand le prêtre à l'autel prononce au nom de Notre-Seigneur les paroles de la double consécration, *Jésus veut actuellement* qu'elles soient prononcées et lui-même leur communique instrumentalement la puissance transsubstantiatrice; *il veut continuer de s'offrir ainsi* pour appliquer aux différentes générations humaines et aux âmes du purgatoire les mérites de sa Passion et de sa mort.

S'il arrive que le ministre qui consacre est distrait au moment même de la double consécration, Jésus, lui, n'est pas distrait.

Même si le ministre est un mauvais prêtre, pourvu qu'il veuille encore faire l'acte institué par Notre-Seigneur comme l'entend l'Église, la messe a toujours une *valeur infinie*. Par suite elle peut être profitable pour des milliers d'âmes aussi bien que pour une seule, comme le soleil, dit saint Thomas, éclaire aussi bien sur une place mille hommes qu'un seul.

*
* *

On demandera : Comment le même sacrifice peut-il être

(1) Cette distinction est courante chez les théologiens; cf. par exemple Billuart, *Cursus Theol.* : *De sacrificio missae*. a. 1, Solvuntur objectiones, Inst. 1°. — Resp.: « Est unicum in Ecclesia sacrificium quoad substantiam, concedo; quoad modum, nego. Sacrificium itaque missae est idem quoad substantiam cum sacrificio crucis... differt tantum quoad modum, quatenus in cruce fuit cruentum, et in altari est incruentum. »

perpétué en substance sans que l'immolation sanglante continue ou soit renouvelée ?

L'immolation sanglante est un acte extérieur passé qui ne dure plus et n'a pas à être renouvelé, pour une raison profonde que tous peuvent saisir. On peut considérer en elle l'immolation *active* ou la mise à mort, et l'immolation *passive*, la séparation *réelle* et violente du corps et du sang du Sauveur, séparation qui suit l'immolation sanglante active et ne peut être produite sans elle.

Or l'immolation active du Verbe de Dieu fait chair, au sens de mise à mort, est le plus grand des crimes et ne doit certes pas être renouvelée. Saint Thomas dit d'elle : « non fuit sacrificium..., sed maleficium (1) », elle ne faisait pas partie du sacrifice de la croix, elle était au contraire un maléfice et un sacrilège, le déicide. Il n'y a certes pas à le renouveler sur l'autel, ni réellement, ni virtuellement ; d'autant que cet acte serait attribuable ici, non seulement au ministre du Christ, mais au Christ lui-même, qui se donnerait ainsi réellement ou virtuellement la mort, ce qui n'eut évidemment pas lieu à la Croix.

Quant à l'immolation sanglante *passive* ou séparation réelle et violente du corps et du sang du Sauveur, elle ne saurait être produite sans l'immolation active ou mise à mort, et elle ne dure plus depuis la résurrection. De plus la destruction *réelle* de la victime n'est pas requise en tout *vrai* sacrifice, mais seulement dans le sacrifice *sanglant*.

C'est ainsi qu'on répond à l'objection protestante : « Tout *vrai* sacrifice comporte essentiellement la destruction *réelle* de la victime offerte. Or à la messe cette destruction *réelle* n'a pas lieu, puisque le Christ est impassible. Donc la messe n'est pas un *vrai* sacrifice ; le prétendre serait déclarer celui de la croix insuffisant. »

(1) III^{a}, q. 48, a. 3, ad 3 : « Passio Christi ex parte occidentium ipsum fuit *maleficium* ; sed ex parte ipsius ex caritate patientis fuit *sacrificium*. Unde hoc sacrificium ipse Christus obtulisse dicitur ; non autem illi qui eum occiderunt. »

La majeure de cette objection n'est vraie que du sacrifice *sanglant*, et non pas de celui qui le continue en substance de façon non sanglante.

Le Concile de Trente répond, nous l'avons vu : La messe n'est pas un sacrifice *sanglant*, mais elle est un *vrai* sacrifice, qui perpétue en substance celui de la Croix d'une façon non sanglante, pour nous le rappeler et nous en appliquer les fruits. Enfin le corps du Christ qui est offert sur l'autel est le même que celui qui *a réellement souffert* sur la Croix par amour pour nous.

*
* *

On insistera peut-être en disant : L'immolation sanglante, active et passive, ne saurait certes ni durer, ni être renouvelée. Mais alors on ne voit plus comment *sans elle* le sacrifice de la Croix peut être *perpétué en substance* sur nos autels?

A cela on doit répondre : Il en est du sacrifice du Christ comme de sa sainte Humanité. Elle reste *la même en substance* (âme et corps), mais au lieu d'être passible et mortelle comme pendant sa vie terrestre, elle est maintenant *impassible* et *immortelle*. Ce n'est pas seulement l'âme du Sauveur qui subsiste, mais aussi son corps devenu immortel ; de même ce n'est pas seulement l'âme du sacrifice du Christ (l'oblation intérieure) qui dure; la victime est toujours offerte, mais d'une façon sacramentelle et non sanglante. Ce qui est perpétué, ce n'est pas seulement *l'âme* du sacrifice, mais *le sacrifice en substance*.

Et comme l'humanité du Sauveur ne peut exister *sans l'un ou l'autre* des deux modes *passible* ou *impassible*, de même le sacrifice du Christ ne peut exister en substance *sans l'un ou l'autre des deux modes extérieurs d'oblation et d'immolation*, car tout vrai sacrifice proprement

dit est un acte de religion à la fois intérieur, extérieur et public, qui comporte une certaine immolation, au moins sacramentelle, de la victime offerte. Cette immolation ne se trouvait pas encore à la Présentation de Jésus au temple (1); *elle n'existe pas en dehors de la messe dans une hostie conservée dans un ciboire* (2); elle n'existera plus lorsque la dernière messe sera dite. Après la fin du monde, il n'y aura plus, selon saint Thomas (3), de sacrifice proprement dit, mais la consommation de celui-ci dans l'éternelle adoration et action de grâce du Christ et des élus.

*
* *

Au-dessus des lois de l'espace et du temps

Pour pénétrer plus profondément en ce mystère, une comparaison entre l'espace et le temps nous éclairera (4).

Saint Thomas (III[a], q. 83, a. 1, ad 1), en citant sous le nom de saint Ambroise un texte de saint Jean Chrysostome, nous indique comment ce peut être le même sacrifice en substance : « Comme partout c'est le même corps qui est offert, car il n'est pas multiplié, ainsi c'est le même sacrifice. » C'est *le même corps* du Christ qui était sur la croix, qui est au ciel comme en son lieu naturel, et qui est à la surface de la terre dans toutes les hosties consacrées. Il est en elles non pas comme dans un lieu, *non sicut in loco* (III[a], 76, 5), mais par manière de substance, comme s'y

(1) La présentation de Jésus au temple et son oblation par lui-même et par Marie n'était encore qu'une oblation extérieurement manifestée, comme l'offertoire à la messe. Il n'y avait encore ni immolation réelle, ni immolation sacramentelle. — (2) Dans cette hostie consacrée ainsi conservée, Jésus ne cesse pourtant de s'offrir intérieurement; mais cela ne suffit pas à constituer un sacrifice proprement dit; il y a bien là l'âme du sacrifice, mais le côté extérieur fait défaut. — (3) III[a], q. 22, a. 5. — (4) Cf. Saint Thomas in IV Sent., d. 12, q. 1, a. 1 Expositio textus, et 1 Sent., d. 8, q. 2, a. 1.

trouvait la substance du pain qui a été transsubstantiée en lui. Or la substance est toute dans le tout et toute en chaque partie du tout ; celle du pain étant toute en chaque partie de l'hostie avant la consécration, celle du corps du Christ est toute en chaque partie de l'hostie après la consécration. Le corps du Christ, par cette présence réelle, substantielle et sacramentelle, est, comme toute substance, en tant que telle, *au-dessus des lois de l'espace.*

Il est aussi *au-dessus des lois du temps*, car c'est *le même corps* qui était dans la crèche de Bethléem, qui était sur la croix, qui était dans les tabernacles de l'Église naissante, et que nous adorons aujourd'hui ; c'est le même corps qui depuis deux mille ans ne vieillit pas. Il est au-dessus des vicissitudes du temps, il est la même *hostia perpetua*, qui est toujours offerte, et qui sera toujours offerte jusqu'à la fin du monde. De même que le corps de Notre-Seigneur est en telle hostie consacrée, sur tel autel et sur tel autre, *non sicut in loco*, non soumis aux lois de l'espace, il y est *non sicut in tempore*, non soumis aux lois du temps.

Or si le corps de Jésus, qui a été crucifié pour nous, est maintenant en ce sens au-dessus des lois du temps, que dire de sa sainte âme, de son acte intérieur d'oblation, *mesuré*, comme la vision béatifique, l'amour, l'adoration et l'action de grâce, *non plus par le temps continu* de notre soleil, *ni même par le temps discret* des anges qui marque la succession de leurs pensées, *mais par l'immobile éternité*, par l'instant qui ne passe pas, *nunc stans et non fluens*? L'oblation intérieure n'est donc pas renouvelée, mais elle continue sans interruption, comme la conservation des êtres est l'acte créateur non renouvelé mais continué, *absque novitate, nec interruptione.*

Les controverses récentes sur l'essence du sacrifice de la messe ont de plus en plus attiré l'attention sur cette *oblation intérieure* qui dure toujours formellement en la

sainte âme du Sauveur, prêtre principal du sacrifice de la messe. Quelques auteurs ont trop négligé de la considérer, d'autres l'ont trop exclusivement mise en relief. A elle seule, sans le signe extérieur qu'est l'immolation sacramentelle, elle ne suffirait pas à constituer le sacrifice proprement dit (1); mais elle en est l'âme; on ne saurait trop insister sur les paroles du Concile de Trente : *idem nunc offerens sacerdotum ministerio...* (2) »

On s'explique ainsi que la substance du sacrifice de la croix, supérieure au temps, se perpétue sur nos autels, *bien que le mode extérieur d'oblation soit dans le temps*, bien que le mode sanglant de l'oblation du Calvaire ait cessé et que le mode non sanglant se renouvelle à chaque messe, qui en ce sens sont distinctes les unes des autres (3). Ainsi se vérifie la prophétie de saint Malachie, 1, 11 : « Du levant au couchant... en tout lieu, on offre en mon nom un sacrifice, une oblation pure, car mon nom est grand parmi les nations, dit le Seigeur des armées. »

(1) C'est ainsi que dans les hosties consacrées, conservées dans un tabernacle, Jésus, qui y est présent, *ne cesse de s'y offrir*; *il n'y a pourtant pas là sacrifice proprement dit*, mais seulement lorsque se célèbre la messe.

(2) Cette doctrine, qui est celle exprimée par les termes mêmes du Concile de Trente, se trouve dans les textes des Pères récemment recueillis par M. Lepin, *L'Idée du sacrifice de la Messe*, 1926. C'est celle qui est commune aux théologiens du Moyen Age; on la trouve particulièrement chez saint Thomas, III^{a}, q. 83, a. 1; q. 78, a. 3, 4; q. 80, a. 12, ad 3; q. 81, 4, 2^{m}; q. 82, a. 1, ad 1, a. 5, a. 6, a. 7, a. 8.

Parmi les grands commentateurs de saint Thomas, Cajetan et Jean de Saint-Thomas ne parlent pas autrement. — Cf. Cajetan, 3 *Opusc. De Erroribus contigentibus in Eucharistiae Sacramento*, cap. 9, et Jean de Saint-Thomas, *de Eucharistia*. Ce serait une erreur de chercher à la messe une destruction réelle du corps du Christ, une immolation active réelle ou virtuelle; cette immolation active fut un crime qui n'appartenait pas au sacrifice de la croix et qui ne doit pas être évidemment renouvelé dans celui de la messe. Cf. S. Th., III^{a}, q. 48, a. 3, ad 3. Parmi les thomistes, ni les tout premiers, et après eux ni Cajetan, ni Jean de Saint-Thomas, ni Cano, ni Soto, n'ont parlé de cette immolation active virtuelle. Billuart et Gonet ont eu tort de suivre Lessius sur ce point.

(3) Ainsi, avons-nous dit, l'humanité du Sauveur reste *la même en substance*, bien qu'ici-bas son corps fût passible et qu'il soit maintenant impassible.

Partout où le soleil se lève, à la surface, de la terre commencent les messes; leur nombre est tel, qu'il y a quatre élévations par seconde, tout le long du jour; il en sera ainsi jusqu'à la fin du monde : le même sacrifice en substance, dont l'âme est l'oblation intérieure toujours vivante au cœur du Christ. Ainsi toutes les générations qui se succèdent peuvent venir s'abreuver à cette source infinie de grâces, qui domine le temps.

Tel est le mystère que le chrétien doit, par la foi vive et les dons d'intelligence et de sagesse, pénétrer et goûter de mieux en mieux chaque jour pour en vivre vraiment (1).

De plus, *à la sainte messe, Notre-Seigneur, en s'offrant lui-même, offre aussi* tout son corps mystique, *toutes les âmes en état de grâce* qui lui sont unies par la charité, *particulièrement celles qui, à son exemple, supportent surnaturellement leurs souffrances* (2). En s'offrant à son Père, dit le Bienheureux Albert le Grand, « le Christ offre tous ceux dont il a pris la nature, qu'il a purifiés de son sang et qu'il s'est incorporés (3) ». Saint Thomas parle de même (4).

(1) *Concilium Tridentinum*, sess. XXII, cap. 2 : « Una enim *eademque est hostia, idem nunc offerens* sacerdotum ministerio, qui se ipsum tunc in cruce obtulit, sola offerendi ratione diversa. Cujus quidem oblationis (cruentae, inquam), fructus per hanc incruentam uberrime percipiuntur : tantum abest, ut illi per hanc quovis modo derogetur. »

(2) Selon la tradition, le corps mystique, ainsi offert avec la sainte victime, est symbolisé par la goutte d'eau versée dans le vin au début de la messe.

(3) B. Albertus Magnus, *De sacramento Eucharistiae*, dist. V, c. III (t. XXI, p. 90) : « Sicut offerens et oblatum non potest esse non acceptum, ita hi pro quibus offertur, non possunt esse *non accepti*, quia unius naturae sunt cum oblato et cum offerente, et sanguis Christi purgavit in eis id quod solum facit non acceptum, et incorporatio sacramenti univit eos et oblationi et offerenti. » — « Habemus sufficientissimam etiam oblationem... Non ergo restat nisi ut purificati *offeramur* in ipsa, et Patri erimus accepti... *Oblati a Dei Filio, et recepti a Deo Patre*, »

(4) III^a, q. 74, a. 8, ad. 2 : « Cum aqua in vinum convertitur, significatur quod populus Christo incorporatur. » Item, ibid., a. 6 et 7.

N'est-il pas dit dans la Préface commune de la Messe : « Il est véritablement juste, équitable et salutaire de vous rendre grâce en tout temps et en tout lieu, Seigneur saint, Père tout-puissant, Dieu éternel, *par Jésus-Christ Notre-Seigneur*. C'est *par lui* que les Anges louent votre Majesté, que les Dominations l'adorent... Nous vous prions de permettre que nous unissions nos voix à celles de ces esprits bienheureux, pour chanter avec eux, humblement prosternés : *Sanctus, Sanctus, Sanctus...* » — Cette prière, cette adoration des anges et des hommes, c'est Jésus qui l'offre à son Père, et qui l'offre surtout au moment de la Consécration eucharistique, qui est l'essence du sacrifice de la messe, auquel la sainte communion nous fait participer. Lorsque la dernière messe sera dite, il n'y aura plus de sacrifice de supplication et de réparation, mais le culte d'adoration et d'action de grâce continuera au ciel toute l'éternité. Ce sera la consommation du sacrifice du Christ (cf. S. Thomas, III[a], q. 22, a. 5).

*
* *

Comment s'unir au sacrifice de la Messe?

Pour répondre à cette question, rappelons d'abord comment la Vierge Marie, Médiatrice universelle, *vas insigne devotionis*, s'est unie au sacrifice de son Fils.

*
* *

L'oblation de Marie

A cette oblation que le Christ n'a jamais cessé de faire de lui-même, *Marie s'est unie* plus que personne dans le cours de sa vie terrestre, depuis l'instant où elle a compris qu'elle devait donner le jour au Sauveur, à Bethléem,

lors de la Présentation de Jésus au temple en entendant les paroles du vieillard Siméon, pendant la fuite en Égypte, dans le silence de la maison de Nazareth, plus tard en voyant les difficultés croissantes du ministère de Jésus, l'acharnement des pharisiens, et surtout au pied de la Croix. *Elle a offert son Fils* pendant qu'il s'offrait pour nous; *elle s'est offerte avec Lui*, en méritant ainsi pour nous au sens large du mot mérite (de congruo) tout ce qu'il méritait au sens strict (de condigno).

Marie n'avait rien à expier pour elle, elle était l'immaculée conception, elle avait été préservée de la souillure originelle et ainsi rachetée aussi parfaitement que possible par les mérites futurs de son Fils; dans la suite elle n'avait jamais commis la moindre faute; mais pour nous elle s'est associée aux terribles souffrances; aux humiliations de Jésus, à sa grande œuvre rédemptrice; elle s'y est associée plus que personne ici-bas, plus que les grands saints, que les Apôtres, que les martyrs, que les stigmatisés, selon la plénitude de grâce et de charité qu'elle avait reçue, au point de mériter les titres de *Corédemptrice* et de *Médiatrice universelle* au-dessous de Notre-Seigneur, en Lui, avec Lui et par Lui. Par rapport au sacrifice de la Messe quels aperçus sans limites nous ouvrent ces titres de Marie, proclamés par l'Église! Elle n'a pas reçu le caractère sacerdotal, mais elle a reçu la plénitude de l'esprit du sacerdoce, qui est l'esprit du Christ rédempteur.

Pensons dès lors à l'intelligence qu'avait Marie du saint sacrifice de la messe que célébrait devant elle saint Jean. Elle a compris mieux que personne que ce sacrifice de nos autels perpétue en substance celui de la Croix, en commémorant l'immolation sanglante par l'immolation mystique, qui devait être si expressive pour celle qui ne pouvait rien oublier du drame du Calvaire. Plus que personne Marie a compris que le Prêtre principal au sacrifice de la Messe, c'est Notre-Seigneur toujours vivant,

qui continue de s'offrir, en intercédant pour nous et en nous appliquant le fruit de ses mérites. Marie a vu dans cette continuation de l'oblation intérieure du Rédempteur, toujours vivant au ciel et rendu présent sur l'autel, le point de conjonction du culte d'adoration et d'action de grâces de la patrie avec celui de l'Église militante.

A l'immolation mystique de la sainte Messe Marie unissait celle de son cœur, l'acceptation généreuse de toutes les peines qu'elle éprouvait en ces temps douloureux de l'Église naissante où trois siècles de persécution commençaient. *La Vierge continuait ainsi de s'offrir* comme à la Croix, dont elle gardait au fond du cœur un si vif souvenir; elle s'offrait pour l'extension du règne de son Fils, pour l'apostolat des douze, pour les âmes tentées, pour celles qui étaient grandement éprouvées, pour obtenir la force aux martyrs et leur triomphe sur l'esprit du mal.

Marie a été ainsi jusqu'à sa mort associée à l'œuvre rédemptrice de Jésus, et c'est pourquoi elle a été associée à sa gloire le jour de l'Assomption. Voilà pourquoi elle reste toujours « par Lui, avec Lui et en Lui », la Médiatrice universelle, qui intercède pour nous et nous distribue les grâces dont nous avons besoin à chaque instant en exauçant la prière, « ora pro nobis nunc et in hora mortis nostrae. Amen ». La grâce du moment présent, *nunc*, est pour chacun de nous, aux différentes périodes de notre vie, la grâce la plus particulière de toutes; or depuis des siècles en chaque instant des milliers de chrétiens la demandent à Marie et par elle l'obtiennent. Elle est la Médiatrice non seulement de toutes les catégories de grâces, nécessaires aux Apôtres, aux Martyrs, aux Docteurs, aux Confesseurs, aux Vierges, mais de toutes les grâces particulières, accordées en chaque instant. Elle est ainsi Médiatrice universelle parce que, Mère de Dieu, *elle s'est associée plus que personne à l'oblation de Notre-Seigneur, à l'acte d'amour réparateur qui a sauvé le monde.*

*
* *

Ce que doit être notre oblation personnelle

Comment devons-nous nous unir personnellement à l'oblation du Christ rédempteur? — Nous avons, nous, à réparer pour nos propres fautes, tout en travaillant dans une mesure au salut de notre prochain, qui marche avec nous vers l'éternité.

Pour cela nous devons avoir tous les jours devant les yeux les quatre fins du sacrifice de la messe : adoration, action de grâces, supplication et réparation. Et puisque au moment le plus solennel de chacune de nos journées, au moment de la consécration eucharistique, le Christ Jésus continue de s'offrir pour nous et offre avec lui tout son corps mystique, *nous devons nous laisser offrir par Lui et offrir nous-mêmes* toutes les contrariétés, les peines présentes, celles qui vont venir, pour que Marie réparatrice, à qui a été promise la victoire sur le serpent, présente à son Fils cette oblation, et pour que Lui-même en l'unissant à la sienne la présente à son Père. Disons-lui alors la belle prière du Bienheureux Nicolas de Flüe : « *Nimm mich mir und gieb mich dir* : Prends-moi à moi et donne-moi à toi. »

L'hostie étant consacrée, le prêtre l'élève aux regards des assistants : ce n'est pas seulement pour la faire adorer, c'est aussi, dit le Bienheureux Albert le Grand, « pour que tous étendent leurs mains et marquent leur *intention de s'offrir maintenant au Père par Celui* qui s'est offert jadis lui-même sur la Croix » (1).

(1) Bienheureux Albert le Grand, *De Sacramento Eucharistiae*, dist. V, c. III, et dist. VI, tr. II, c. IV, n. 4 : « Ad hoc quaeritur quare dicitur : *Hostiam puram, hostiam sanctam, hostiam immaculatam*, dicendum quod incorporatum vero Corpori petitur offerri... Crux autem super hostiam fit in quolibet istorum, ut ostendatur quod per virtutem crucis puritas

N'est-ce pas aussi le sens des paroles du canon de la Messe qui précèdent le *Pater* : « Per ipsum, et cum ipso, et in ipso est tibi Deo Patri omnipotenti, in unitate Spiritus Sancti, omnis honor et gloria. » Par Notre-Seigneur, avec Lui et en Lui, nous devons faire tous nos actes pour la gloire de Dieu, lui offrir toutes nos joies et toutes nos souffrances en nous unissant aux mystères joyeux et douloureux de sa vie terrestre, présages des mystères de gloire. C'est le grand sens de cette belle prière qu'est le Rosaire.

Enfin *la communion* eucharistique ne doit-elle pas en augmentant en nous la charité rendre notre cœur de plus en plus semblable au Cœur eucharistique de Jésus Prêtre et victime? Tel est bien l'enseignement de l'Église, et s'il en est ainsi, chacune de nos communions, qui devrait être substantiellement plus fervente que la précédente, *doit nous faire participer* de mieux en mieux aux sentiments très profonds qu'a eus Notre-Seigneur en instituant l'Eucharistie et en offrant sur le Calvaire le sacrifice de la Croix.

N'est-ce pas ce que dit saint Paul lorsqu'il écrit aux Romains, XII, 1 : « Je vous exhorte donc, mes frères, par la miséricorde de Dieu, à offrir vos corps comme une hostie vivante, sainte, agréable à Dieu; c'est là le culte spirituel que vous lui devez. »

N'est-ce pas aussi ce que dit saint Pierre (I Petr., II, 5) :

« Approchez-vous du Seigneur, pierre vivante, rejetée des hommes, il est vrai, mais choisie et précieuse devant Dieu; et vous-mêmes, comme des pierres vivantes, entrez dans la structure de l'édifice, pour former un temple

et sanctitas et immaculatio a Christo ad corpus mysticum derivetur. » Ces textes et plusieurs autres du Bienheureux Albert le Grand sont cités dans le beau livre de M. Lepin, S.S. : *L'idée du sacrifice de la messe*, 1926, p. 181.

spirituel, un sacerdoce saint, afin d'offrir des sacrifices spirituels et agréables à Dieu par Jésus-Christ. »

Les Pères de l'Église ont souvent rappelé cet enseignement, en nous disant comment nous devons assister à la messe, *nous unir au Prêtre principal*, à la sainte Victime, en mettant en pratique le mot du Sauveur : « Si quelqu'un veut me suivre, qu'il se renonce et qu'il porte sa croix tous les jours. »

Le prêtre surtout, ministre du Christ, ne doit pas seulement participer à son sacerdoce, mais aussi dans une mesure *à son état de victime*, en ayant recours pour l'apostolat aux mêmes moyens que Jésus, *en unissant quotidiennement ses souffrances* à celles que le Maître endura pour nous. Il fera ainsi déborder sur les âmes, qu'il doit évangéliser, le calice de la surabondante rédemption : « *copiosa apud eum redemptio* ».

C'est ainsi que la liturgie de la fête de la Toussaint, à matines, après avoir rappelé les mérites des Apôtres et des Martyrs, parle de la vie d'oblation et d'immolation des prêtres, docteurs et confesseurs de la foi, qui en offrant la sainte victime s'offraient eux-mêmes au milieu de leurs épreuves, et de la vie non moins méritoire des vierges, fidèles aux saintes veilles, se réjouissant dans la tribulation, supportant humblement les injures et les calomnies, heureuses de devenir ainsi plus semblables à Notre-Seigneur Jésus-Christ.

Comment saint Paul rendait-il sa prédication féconde? — « Ce qui manque, disait-il, aux souffrances du Christ en ma propre chair, je l'achève pour son corps, qui est l'Église » (Col., I, 24). Il ne manque rien à la Passion du Sauveur en elle-même; elle a une valeur infinie, surabondante; il lui manque seulement quelque chose en nous, c'est-à-dire son rayonnement, son application aux générations humaines qui se succèdent, et pour l'obtenir, saint Paul emploie par Notre-Seigneur, avec Lui, et en

Lui, les mêmes moyens que Lui. La grande souffrance du Christ comme sa prière, continue ainsi en un sens dans l'Apôtre et produit des fruits de vie pour l'éternité. Jésus donne ainsi aux membres de son corps mystique la dignité de la causalité, comme Dieu l'a donnée aux causes secondes, dont il n'avait pourtant nul besoin. Qu'on relise sur ce point les beaux chapitres de l'Imitation, l. IV, ch. 9; l. III, ch. 50.

Ce que le prêtre doit faire pour obtenir la grâce aux âmes qu'il évangélise, pour lutter contre l'esprit du mal, *tout fidèle* dans une mesure proportionnée à sa condition *doit le faire en union avec lui au saint sacrifice et dans le cours de la journée*, en pensant aux messes qui s'offrent incessamment à la surface de la terre, là où le soleil se lève.

Cette dévotion à la Consécration eucharistique est chose essentielle à la vie chrétienne; sans elle il ne saurait y avoir de vraie vie intérieure. La double consécration, qui est l'essence du saint sacrifice, est le moment le plus solennel de chacune de nos journées. D'elle, comme d'un sommet et comme d'une source, d'un foyer de lumière et d'énergie, toute notre vie doit descendre en s'y conformant.

Saint Thomas nous dit, II^{a} II^{ae}, q. 85, a. 3, ad 2 : « L'homme a trois espèces de biens qu'il peut offrir à Dieu : ceux de l'âme, qu'il lui présente par un sacrifice intérieur de dévotion ou de prière; ceux du corps, qu'il offre par le martyre ou encore par l'abstinence et la continence; enfin les biens extérieurs, qu'il peut offrir à Dieu, soit immédiatement (comme le pain et le vin qui vont être consacrés sur l'autel), soit médiatement (comme l'aumône faite au pauvre pour l'amour de Dieu). »

Cette triple oblation est aussi celle des trois vœux d'obéissance, de chasteté, de pauvreté, qui sacrifient au Seigneur la volonté propre, les plaisirs des sens et les biens extérieurs.

L'offrande de soi-même, que peut faire, sans aucun vœu, tout chrétien, *a une valeur méritoire* fondée sur la charité principe de tout mérite, valeur méritoire d'autant plus grande que notre amour de Dieu et des âmes est plus intense.

L'offrande de soi-même a aussi, comme la prière de de demande, *une valeur impétratoire*, fondée sur la promesse de Jésus : « Demandez, et vous recevrez (1). » Elle obtiendra ce qu'elle demande lorsqu'elle sera dans le sens des intentions divines, c'est-à-dire lorsque la supplication sera humble, confiante, en demandant pour nous les choses nécessaires au salut, l'extension du règne de Dieu en nos âmes, le pardon de nos offenses et la victoire sur l'esprit du mal.

L'offrande de soi-même, unie à celle de « l'Agneau qui efface les péchés du monde », a aussi *une valeur réparatrice* pour effacer nos péchés et nous obtenir la remise de la peine qui leur est due.

Il y a dans cette offrande quelque chose d'*incommunicable*, qui ne peut appartenir qu'à nous; c'est le mérite proprement dit, *de condigno*; c'est la demande des grâces qui nous sont personnellement nécessaires ou utiles; c'est la satisfaction pour nos propres péchés. Mais il y a en elle, à raison du mystère de la communion des saints, quelque chose de *communicable* au prochain de la terre et du purgatoire : c'est le mérite au sens large, *de congruo* (2), la prière pour autrui et la satisfaction pour les fautes des pécheurs et la peine qui leur est due. Les divers membres du corps mystique peuvent ainsi se guérir mutuellement,

(1) Cf. saint Thomas, II^{a} II^{æ}, q. 83, a. 15 et 16.

(2) I^{a} II^{æ}, q. 114, a. 6 : Le mérite *de condigno* est un droit en justice à une récompense, tandis que le mérite *de congruo* est fondé seulement sur la charité et non sur la justice. Ainsi une mère chrétienne mérite des grâces pour ses enfants, à raison de la charité qui l'unit à Dieu.

payer les dettes les uns des autres et obtenir aux coupables le pardon.

L'offrande dont nous parlons ici n'est pas un vœu de victime; elle n'implique pas non plus l'abandon à Marie pour le prochain de tout ce qu'il y a de communicable dans nos bonnes œuvres, comme le conseille le Bienheureux Grignon de Montfort (1), mais elle invite à cet abandon. Elle n'oblige pas sous peine de péché, elle peut se faire pour un mois, pour un an ou plus, et il convient de la renouveler ensuite tous les jours.

Lorsque le mal à combattre est particulièrement profond, comme celui accompli par la Franc-Maçonnerie, lorsqu'il est vraiment satanique, *il faut pour le réparer une action spirituelle non moins profonde*, sous la direction immédiate de Marie, terrible au démon. C'est le rôle apostolique caché de la vie contemplative du chartreux, de la carmélite, de la dominicaine, de la clarisse, qui ont à lutter par une vie de prière incessante et d'immolation contre l'effort acharné de l'esprit du mal et des grands démons (2). Mais il doit y avoir en tout apôtre et même en toute âme fervente de l'Église militante quelque chose de cette vie contemplative et de cette sainte lutte : c'est l'offrande de soi-même renouvelée tous les jours à la sainte messe, avec une dévotion croissante à la consécration, acte du sacerdoce éternel du Sauveur; c'est l'offrande continuée, dans le cours de la journée, des contrariétés et des peines, en accomplissant de mieux en mieux nos devoirs d'état. Cette acceptation surnaturelle des peines quotidiennes, que la Providence nous envoie, s'unit à une prière, qui demande, non pas des croix, mais l'amour des croix que le Seigneur de toute éternité nous réserve pour

(1) Cf. *Traité de la vraie dévotion à la Sainte Vierge*, et *Le Secret de Marie*

(2) Cf. *Le rôle apostolique de la vie contemplative*, par un religieux chartreux.

nous purifier et nous faire travailler au salut du prochain.

Si l'on met toute la plénitude de son consentement dans une pareille acceptation et oblation, quelles n'en seront pas les conséquences! Seront-elles moindres dans l'ordre du bien que celles que produit, dans l'ordre du mal, un pacte formel pleinement consenti avec le démon? Sans doute il est plus facile de détruire que d'édifier, mais avec le secours de la grâce, l'extension du règne de Dieu, quoique souvent difficile, est toujours possible, et le Saint-Esprit est infiniment plus fort que le démon. Il convient que l'âme, qui s'offre ainsi, se consacre au Saint-Esprit, pour se mettre de plus en plus sous sa conduite, pour ne pas laisser passer inaperçues ses inspirations et pour leur être toujours plus docile.

Sous cette inspiration du Saint-Esprit, elle comprendra que sa propre oblation est bien peu de chose, une goutte d'eau dans l'océan, et elle sera portée alors, en la faisant, à offrir surtout à Dieu le précieux sang de son Fils, en esprit d'adoration, d'action de grâce, de supplication et de réparation. Elle se rappellera la parole de Jésus : « Si vous demandez à mon Père une chose *en mon nom*, il vous l'accordera. » A la lumière de cette parole, elle comprendra que, si Notre-Seigneur pouvait souffrir de quelque chose dans sa gloire, ce serait des obstacles que nous mettons à la communication des grâces qu'il veut nous accorder, et, pour surmonter ces obstacles, elle comprendra qu'elle doit prier très spécialement *au nom du Christ*, pour que vraiment sa prière à Lui continue en nous. Alors elle ira prendre pour ainsi dire *la plénitude de la charité qui est au cœur du Sauveur*, pour la faire déborder sur l'Église, sur le Père commun des fidèles, sur les Évêques, les Pasteurs, les Ordres religieux, pour que dans une parfaite concorde, au-dessus des divisions humaines, tous les ouvriers de la vigne du Seigneur travaillent ensemble efficacement *contre les menées de l'esprit du mal*, pour

que la foi chrétienne rayonne, l'espérance s'affermisse et que la charité victorieuse de la haine des classes les unisse vraiment, pour que se réalise en notre génération et en celles qui la suivent la prière sacerdotale du Sauveur : « Père saint, gardez dans votre nom ceux que vous m'avez donnés, afin qu'ils ne fassent qu'un comme nous... Je ne prie pas pour eux seulement, mais aussi pour ceux qui, par leur prédication, croiront en moi, pour que tous ils soient un, comme vous, mon Père, vous êtes en moi et moi en vous, — pour qu'eux aussi ils soient un en nous, afin que le monde croie que vous m'avez envoyé » (Jean, XVII, 11, 22).

Le chrétien qui, ayant compris le sens et la portée de cette oblation, la fera et la renouvellera chaque jour, aura à certains égards plus de difficultés qu'auparavant, car il entrera dans la véritable lutte, celle qui compte pour l'éternité; mais il recevra des grâces toujours nouvelles, son cœur se dilatera et il contribuera à faire connaître au monde que le Fils unique de Dieu nous a été envoyé et qu'il est vraiment notre Sauveur.

ÉPILOGUE

Le sentier étroit de perfection et le plein épanouissement des voies illuminative et unitive.

Nous voyons maintenant la haute signification du dessin tracé par saint Jean de la Croix au début de la *Montée du Carmel*, et expliqué dans le même ouvrage l. I, ch. XIII, et l. III, ch. XIV. C'est une synthèse de toute sa doctrine. Il représente, on le sait, trois chemins qui semblent d'abord devoir conduire au sommet du Mont symbolique; en réalité un seul y conduit : le sentier étroit de perfection, figuré entre les deux autres.

A droite on voit *le chemin d'esprit égaré*, suivi par ceux qui restent attachés aux *biens de la terre* : repos, tranquillité terrestre, science humaine, liberté selon le monde, attrait des choses sensibles et en général de ce qui passe. On lit sur le bord de ce chemin : « Plus je recherche ces biens, moins je les trouve. » — « Je ne puis gravir la montagne, pour m'être trompé de chemin. » En réalité ce chemin de l'esprit égaré, très large au début, se rétrécit, et lui, qui d'abord semblait monter, ne tarde pas à redescendre. Nombreux, hélas! sont ceux qui le suivent.

A gauche se voit *le chemin d'esprit imparfait,* suivi par ceux qui s'attardent, non pas aux biens de la terre, mais à la jouissance qu'ils trouvent dans les *biens spirituels*, par exemple dans la science des choses divines à laquelle ils se portent avec curiosité, dans les consolations

spirituelles désirées pour elles-mêmes, dans la sécurité qui n'a pas encore de fondements solides, dans l'estime et les louanges des bons. On lit sur les bords de ce chemin : « Pour avoir recherché ces biens, je les ai moins que si j'eusse gravi le sentier. » — « En tardant plus, je suis monté moins haut, pour n'avoir pas pris le sentier. » De fait, le chemin de l'esprit imparfait n'arrive qu'à mi-côte; pas même, c'est-à-dire, on le voit d'après le dessin, à une vie illuminative bien amoindrie, où ne se trouve qu'assez rarement la contemplation des choses divines et l'union actuelle avec Dieu.

Au milieu on voit *le sentier étroit de perfection*, dont l'entrée est en effet beaucoup plus étroite que celle des deux autres, mais qui devient de plus en plus large au fur et à mesure qu'il s'élève, car c'est à l'immensité divine qu'il conduit. Sur ce sentier abrupt, qui monte tout droit vers le sommet, est écrit : *Rien, rien, rien...*; c'est-à-dire renoncement aux biens de la terre (repos, science, liberté, attrait des choses humaines), et aussi renoncement à la complaisance encore égoïste, qui se prendrait dans les biens spirituels (savoir, consolation, sécurité, gloire ou estime d'autrui). C'est la voie purgative parfaite. Un peu plus haut il est écrit : *Vous grandirez d'autant plus que vous désirerez être plus petit.* Un peu plus haut encore : *Depuis que je ne veux rien par amour-propre, tout m'est donné sans que je le cherche. Depuis que je ne me suis attaché à rien, je trouve que rien ne me manque;* c'est l'entrée dans la voie illuminative parfaite par la nuit passive des sens (cf. *Nuit obsc.*, l. I, ch. 8 et 14).

Saint Jean de la Croix s'est expliqué longuement sur le renoncement qui y conduit, dans la *Montée*, l. I, ch. XIII, où il montre que le détachement parfait : « Rien, rien, rien », conduit au *Tout*, c'est-à-dire à l'intimité avec le Christ Jésus, qui renferme en Lui le tout de la foi.

« *Ayez habituellement le désir d'imiter le Christ, en*

toute chose... Pour bien pratiquer cette imitation, quelque goût qui puisse s'offrir aux sens, s'il ne tend pas purement à la gloire et à l'honneur de Dieu, renoncez-y et mortifiez-le par amour pour Jésus-Christ... Si l'attrait des yeux vous porte vers des choses qui n'élèvent pas à Dieu, abstenez-vous d'en jouir... *Pour tous les sens*, sans exception, *supprimez la force de l'attrait*, quand cela se peut sans attirer l'attention... Par là les sens aussitôt mortifiés seront libres de l'attrait et comme dans l'obscurité.

« Cette méthode amène des progrès rapides.

« Pour mortifier et pacifier les quatre passions naturelles : la joie, l'espérance, la crainte, la douleur, qui sont les sources, quand rien ne les trouble, des vertus correspondantes et de tous les autres biens, appliquez les sentences suivantes. Elles sont d'un effet infaillible et produisent de grands mérites et de hautes vertus :

« Recherchez de préférence, non le plus facile, mais le plus difficile, non le plus savoureux, mais le plus insipide, non ce qui plaît, mais ce qui n'attire pas... non le plus élevé et le plus précieux, mais le plus bas et le plus dédaigné... (1)

« *N'ayez qu'une volonté, par amour du Christ, celle d'entrer autant que possible dans le dénuement, le vide et la pauvreté de tout ce qui existe dans le monde*... A ce prix, *vous y trouverez* en très peu de temps, par une

(1) Cela se doit entendre comme il est dit plus loin, *Montée*, l. III, ch. 14 : « Il ne faut pas que l'homme spirituel se détache de ce qu'il doit penser et savoir pour accomplir un devoir ; il suffit qu'il ne contracte aucune attache de propriété, car là seulement est le dommage. Faites usage des sentences qui se trouvent au chapitre XIII[e] du I[er] livre, mais comprenez bien ce que nous voulons dire. Notre doctrine ne veut avoir rien de commun avec celle d'auteurs détestables, qui, poussés par l'orgueil et l'envie satanique, ont voulu interdire aux fidèles le nécessaire et saint usage, l'insigne vénération des images de Dieu et des saints... Si l'on ne se sert de ces représentations que pour mieux tendre à l'union divine, rien n'empêchera, avec la grâce de Dieu, de passer d'une figure matérielle au Dieu vivant, dans l'oubli des créatures et de leurs attraits. »

application régulière et discrète, *une grande abondance de délices et de consolation.*

« Travaillez au mépris de vous-même et désirez que le prochain vous méprise... cela est salutaire pour détruire l'orgueil de la vie...

« Pour en arriver à aimer le tout,
Ne cherchez de satisfaction en rien.

Pour arriver à tout savoir,
Ne cherchez le savoir en rien.

Pour arriver à tout posséder,
Ne cherchez la possession de rien...

Et lorsque ce tout devient votre possession,
Faites en sorte de le tenir sans rien vouloir;

Parce que dans le tout, si vous désirez quelque chose,
Votre trésor n'est pas purement en Dieu... »

C'est là tout le sens de ce que saint Jean de la Croix a écrit au milieu du dessin qui figure l'ascension du Mont symbolique : « Depuis que je ne veux rien par amour-propre, tout m'est donné sans que je le cherche. » Tout, et d'abord les *solides vertus morales* dont le nom est ici inscrit : Prudence, Justice, Force, Tempérance, puis les inspirations des *sept dons*, et *les fruits du Saint-Esprit*, écrits à droite et à gauche.

Comme l'âme entre alors de plus en plus sous le régime des dons, et doit surtout être docile aux inspirations intérieures, on lit sur le dessin, pour continuer l'ascension : *Déjà par ici il n'y a plus de chemin*, c'est-à-dire : il n'y a plus de chemin tracé d'avance; il faut, dans le silence et le recueillement, écouter la voix du Maître intérieur et y être docile. Il faut traverser ainsi, sans chemin frayé d'avance, la nuit passive de l'esprit qui introduit dans la voie unitive parfaite. (Cf. *Nuit obsc.*, l. II, ch. 1 et 2.)

Alors sous les inspirations de l'esprit de sagesse, *c'est*

le plein épanouissement des trois vertus théologales, dont les noms sont écrits presque au sommet. D'elles finalement procèdent leurs actes les plus élevés, que saint Jean de la Croix exprime ainsi : *Divin Silence, Divine Sagesse, Banquet perpétuel. La gloire et l'honneur de Dieu habitent seuls sur cette montagne.*

C'est encore la nuit, mais l'aurore de la Vie éternelle s'annonce, comme l'exprime le saint dans le beau chant : *Aunque es de noche : Bien que ce soit de nuit :*

« Je la connais cette eau qui jaillit et qui fuit ;
. . . . . .
« Dans la Vie éternelle elle cache sa source,
« Mais je sais le chemin secret que suit sa course,
« Quoique ce soit de nuit (1). »

Tel est le sommet auquel conduit la voie étroite : « arcta via est, quae ducit ad vitam » (Matth., VII, 14). Tel est le sentier que Jean de la Croix pendant ses 49 ans a suivi jusqu'au bout, au milieu de grandes souffrances et persécutions ; c'est là qu'il a appris, comme il l'a dit lui-même (*Cantique spirituel*, str. XXXVI), que « *souffrir est le moyen par excellence pour aller plus avant dans la délectable et profonde sagesse de Dieu.* La souffrance purifie... et conduit ainsi à une plus intime et plus pure connaissance de Dieu, qui devient à son tour la source d'une jouissance plus haute et plus parfaite ». Ainsi commence à se réaliser ici-bas la parole du divin Maître : « C'est bien, serviteur bon et fidèle, parce que tu as été fidèle en peu de choses, je t'établirai sur beaucoup : entre dans la joie de ton Seigneur », dans la béatitude même de Dieu, en le connaissant comme Il se connaît, et en l'aimant comme Il s'aime.

(1) Traduction Hoornaert, à la fin de la *Montée du Carmel*, t. II, édition 1922, p. 192.

*
* *

Qui pourrait dire que cette haute doctrine, puisée dans la contemplation et l'amour de Dieu, s'oppose en quelque façon à celle de saint Thomas? Sans doute le Docteur angélique a une autre manière de procéder et de s'exprimer; il suit une méthode abstraite et spéculative, il dégage de la vie spirituelle concrète les grandes lois générales, les notions les plus hautes, les principes les plus universels et les plus élevés relatifs à la grâce, à la foi, à l'espérance, à la charité, aux dons du Saint-Esprit correspondants. Ce qui frappe en lui, c'est le génie de l'équilibre, de la mesure parfaite, de l'harmonie, mais qui, précisément pour cela, ne diminue en rien l'élévation du but à atteindre.

Saint Jean de la Croix, au lieu d'être un théologien spéculatif qui cherche à harmoniser les données de la Révélation avec celles de la saine philosophie, est un grand contemplatif qui donne plus de temps à l'oraison qu'à l'étude, qui passe souvent des nuits entières en une contemplation très pure, très aimante, finalement traduite en un Cantique spirituel d'une merveilleuse beauté.

Aussi, *au lieu d'abstraire* de la vie spirituelle concrète les notions et les principes relatifs aux vertus en général, à chaque vertu théologale et aux dons corrélatifs, au lieu de faire des *traités distincts* de la grâce, de la foi, de l'espérance, de la charité, il fait plutôt l'inverse : il *réunit* ces notions et ces principes tels qu'ils se trouvent appliqués dans le concret de la vie spirituelle parfaite, qui est simultanément foi vive, abandon et amour.

Saint Thomas montre la nature et les propriétés des vertus théologales, en insistant sur leur surnaturalité essentielle, à raison de leur objet formel. Saint Jean de la Croix fait voir leur progrès jusqu'à leur plein épanouissement, et leurs trois motifs formels apparaissent alors

comme trois étoiles de plus en plus belles dans la nuit de l'esprit.

Par là, comme nous le disions dans l'Introduction de cet ouvrage, ces deux doctrines, à raison même de la différence des points de vue et des méthodes selon lesquelles elles ont été conçues, s'éclairent mutuellement. Il n'est pas question de ramener maladroitement l'une à l'autre, mais d'écouter ce que deux Docteurs de l'Église nous disent sur le même sujet, chacun de son point de vue. Il y a à cela grand profit.

Ainsi saint Jean de la Croix nous apprend beaucoup, il montre ce qui est contenu virtuellement en plusieurs principes admirablement formulés par saint Thomas. Il nous apprend les choses profondes, « parce que, comme il le dit dans le Prologue de la *Montée*, il veut donner une doctrine substantielle et solide, qui s'adresse aux uns et aux autres, *à condition qu'on se décide à passer par la nudité de l'esprit* » par la voie étroite. Comme on l'a dit : « il veut mener les contemplatifs à la plus haute union, par le chemin le plus direct ».

Cette haute doctrine est parfaitement conforme à ce que nous dit saint Thomas de l'imitation de Jésus-Christ, des vertus de l'âme purifiée (1), des degrés supérieurs de l'humilité (2), de la patience (3), de l'esprit de foi (4), de la confiance en Dieu et de la charité (5). Ces deux Docteurs de l'Église se rencontrent dans l'intelligence profonde des

(1) I^{a}II^{ae}, q. 61, a. 5, De virtutibus purgatoriis et de virtutibus purgati animi.

(2) II^{a}II^{ae}, q. 161, a. 6, ad 3 : « Ut homo patiatur contemptibiliter se tractari et etiam ut hoc amet. »

(3) III^a, q. 46, a. 5 : « Convenientissimum fuit Christum pati mortem crucis, primo quidem propter exemplum, ut ait Augustinus : ... Ut nullum genus mortis recte viventi homini metuendum esset... Nihil enim erat inter omnia genera mortis illo genere execrabilius et formidabilius. »

(4) Comm. in Ep. ad Haebraeos xi, 1-40 per totum.

(5) Ibid. et II^{a}II^{ae}, q. 27, q. 184, a. 3.

Psaumes, des livres de Job (1), de Jérémie, d'Isaïe, dans l'intelligence pénétrante des mêmes textes de saint Paul (Hébr., XII, 3) : « Rejetons tout ce qui nous appesantit et « le péché qui nous enveloppe, et courons avec persévé- « rance dans la carrière qui nous est ouverte, les yeux « fixés sur Jésus, l'auteur et le consommateur de la foi, lui « qui, au lieu de la joie qu'il avait devant lui, méprisant « l'ignominie, a souffert la croix et « s'est assis à la droite « du trône de Dieu ». Considérez celui qui a supporté « contre sa personne une si grande contradiction de la « part des pécheurs, afin de ne pas vous laisser abattre « par le découragement. Vous n'avez pas encore résisté « jusqu'au sang dans votre lutte contre le péché... C'est « pour votre instruction que vous êtes éprouvés. Dieu « vous traite comme des fils. Il vous éprouve autant « qu'il est utile pour vous rendre capables de participer « à sa sainteté. »

L'intelligence profonde de la Croix de Jésus, les deux docteurs que nous avons suivis l'ont puisée à la même source, à celle où s'abreuvait avant eux saint Paul, lorsqu'il rapportait ces paroles du Maître : « Ma grâce te suf- « fit, car c'est dans la faiblesse que ma puissance se mon- « tre tout entière », et lorsqu'il ajoutait : « Je préfère donc

(1) Qu'on lise dans le commentaire de saint Thomas sur le livre de Job, c. I, 7, 21, ce que doit être la patience du juste dans les grandes épreuves qui lui sont parfois envoyées par le Seigneur pour le purifier. Ce Commentaire de saint Thomas sur Job n'est certainement pas assez connu... Voir en particulier comment le Docteur Angélique y explique les paroles de Job, I, 22 : « Le Seigneur a donné, le Seigneur a ôté; que son nom soit béni. » — VII, 3 : « J'ai eu en partage des mois de douleur, pour mon lot, des nuits de souffrances... O Dieu, souviens-toi que ma vie n'est qu'un souffle!... Qu'est-ce que l'homme, pour que tu en fasses tant d'estime, que tu le visites chaque matin, et qu'à chaque instant tu l'éprouves? » — XIX, 21 : « Ayez pitié, ayez pitié de moi, vous du moins, mes amis, car la main de Dieu m'a frappé!... Mais je sais que mon Rédempteur est vivant et qu'il se lèvera... Alors de ce squelette revêtu de sa peau, de ma chair je verrai Dieu, moi-même je le verrai. »

« bien volontiers me glorifier de mes faiblesses, afin que « la puissance du Christ habite en moi. C'est pourquoi je « me plais dans les faiblesses, dans les opprobres, dans les « nécessités, dans les persécutions, dans les détresses, « pour le Christ; car lorsque je suis faible, c'est alors que « je suis fort » (II Cor., XII, 9). « Alors même que l'homme extérieur dépérit, l'homme intérieur se renouvelle de jour en jour... car les choses visibles ne sont que pour un temps, les invisibles sont éternelles » (II Cor., IV, 16).

Consécration au Saint-Esprit

O Saint-Esprit, divin Esprit de lumière et d'amour, je vous consacre mon intelligence, mon cœur, ma volonté et tout mon être pour le temps et l'éternité.

Que mon intelligence soit toujours docile à vos célestes inspirations et à l'enseignement de la sainte Église catholique dont vous êtes le Guide infaillible; que mon cœur soit toujours enflammé de l'amour de Dieu et du prochain; que ma volonté soit toujours conforme à la volonté divine et que toute ma vie soit une imitation fidèle de la vie et des vertus de Notre-Seigneur et Sauveur Jésus-Christ, à qui, avec le Père et Vous, ô Esprit-Saint, soient honneur et gloire à jamais. Ainsi soit-il.

Consécration de l'âme au Saint-Esprit

« Esprit-Saint, venez en mon cœur; attirez-le à vous par votre puissance, mon Dieu, et donnez-moi la charité avec la crainte filiale. Gardez-moi, ô Amour ineffable, de toute mauvaise pensée, réchauffez-moi, enflammez-moi de votre très doux amour, et toute peine me semblera légère! Mon

Père, mon doux Seigneur, assistez-moi dans toutes mes actions! Jésus amour, Jésus amour. »

(Prière écrite en cinabre de la main même de sainte Catherine de Sienne, et conservée à Sienne)

Le chrétien qui s'est consacré à Marie médiatrice selon la formule du B^x^ Grignon de Montfort, puis au Sacré-Cœur, trouvera des trésors dans la consécration souvent renouvelée au Saint-Esprit. Toute l'influence de Marie nous conduit à l'intimité du Christ, et l'humanité du Sauveur nous conduit au Saint-Esprit, qui nous introduit dans le mystère de l'adorable Trinité.

Chemin de Croix

selon saint Thomas d'Aquin

I^a, q. 20, a. 4, ad 1 ; III^a, q. 1, a. 3, ad 3 ; q. 7, a. 9 ; q. 15, a. 5, 6 ; q. 46, 47, 48, 49, 50, 51.

I. *Jésus est condamné à mort*

Sous cette injustice des hommes sont cachées la justice de Dieu et son infinie miséricorde. Le Père livra son Fils à la mort dès qu'il lui inspira de s'offrir pour nous au moment même de sa venue en ce monde. En envoyant son Fils à la mort et en le livrant au supplice de la Croix, le Père veut le glorifier en lui faisant remporter la plus grande victoire, celle sur le péché et sur le démon ; victoire cachée, mais très supérieure à celle remportée le jour de Pâques par la Résurrection : la victoire sur la mort est le signe éclatant, mais seulement le signe et l'effet de la précédente. La Rédemption, et la rédemption par la Croix, est le motif même de l'Incarnation. Jésus est avant tout Sauveur « *qui propter nostram salutem descendit de cœlis et incarnatus est* ». — Demandons-Lui l'intelligence du motif de l'Incarnation, motif de miséricorde, qui suppose notre misère. D'autre part, le péché n'a été permis de toute éternité qu'en vue d'un plus grand bien, et la miséricorde du Sauveur, en nous relevant, est la plus belle manifestation de la toute-puissante bonté de Dieu : « là où la faute a abondé, la grâce a surabondé ».

Mon Jésus, pardon et miséricorde, par les mérites de vos

saintes plaies. — Père, nous vous offrons les plaies de votre Fils pour guérir celles de nos âmes.

***

II. *Jésus est chargé de sa Croix*

Jésus, en portant cette croix, s'offre intérieurement pour nous; c'est la plénitude du don de soi dans l'achèvement du sacrifice, dans la perfection de l'holocauste qui va être consommé. Les élans de saint André devant la Croix, de saint Ignace d'Antioche désirant être broyé par la dent des fauves, ne sont que de faibles échos du désir ardent qui brûlait sous la plénitude de grâce, dont Jésus avait été revêtu pour accomplir sa mission de Rédempteur de l'humanité pécheresse. Cette plénitude de grâce déposait en son âme comme un poids qui l'entraînait vers le Calvaire, « *pondus crucis* »; elle creusait en Lui comme un abîme l'attirant à la Croix. « *Amor meus pondus meum* : mon amour est mon poids. » La sainte âme du Sauveur était ainsi attirée par le plus ardent amour vers le sacrifice qui devait rendre à Dieu toute gloire et nous sauver.

Mon Jésus, pardon et miséricorde, par les mérites de vos saintes plaies. — Père, nous vous offrons les plaies de votre Fils pour guérir celles de nos âmes.

***

III. *Jésus tombe sous le poids de sa Croix*

Si Jésus tombe, ce n'est pas que sa volonté soit comme malgré elle vaincue par la lassitude; c'est par amour qu'Il veut librement se livrer à la souffrance jusqu'aux dernières limites, pour montrer jusqu'où Il nous aime. Il n'a pas

voulu seulement connaître le saint enthousiasme de l'oblation sous certaines grâces comblantes, mais il a voulu connaître l'accablement et il l'a offert dans toute la pureté et l'intensité de son amour surnaturel pour son Père et pour nous.

Cette croix lui est imposée par l'injustice des hommes, mais lui, qui est absolument innocent, voit dans cette injustice des hommes la justice de Dieu. Si nous avons à souffrir quelque injustice, nous qui sommes coupables de bien des fautes cachées que nul ne nous reproche, voyons dans cette injustice des hommes la justice de Dieu qui nous purifie.

Mon Jésus, pardon et miséricorde, par les mérites de vos saintes plaies. — Père, nous vous offrons les plaies de votre Fils pour guérir celles de nos âmes.

*
* *

IV. *Jésus rencontre sa très sainte Mère*

Qui mieux que Marie a compris le motif des souffrances de Jésus, l'amour avec lequel il les portait, et leur prix pour nos âmes?

Demandons à la Sainte Vierge l'intelligence du mystère de la Croix, afin de recevoir et de porter notre croix, non dans la révolte et l'irritation, mais avec reconnaissance, puis avec amour, au moins avec ce commencement d'amour, qui ira tous les jours grandissant par la communion quotidienne, par le mérite personnel ou par cet amour même, qui, en s'exerçant, obtient une augmentation de grâce. Après le Sauveur, personne mieux que la Vierge Immaculée ne peut nous obtenir cette intelligence toute surnaturelle du mystère de la Croix et de ses suites pour nous, dans la vie de tous les jours.

Mon Jésus, pardon et miséricorde, par les mérites de vos

saintes plaies. — Père, nous vous offrons les plaies de votre Fils pour guérir celles de nos âmes.

*
* *

V. *Simon le Cyrénéen aide Jésus à porter sa croix*

Que dirions-nous si nous rencontrions Notre-Seigneur portant sa croix et nous demandant : « Veux-tu m'aider ? » Or, la croix qui nous arrive, c'est Jésus qui nous aime, qui veut reproduire en nous ses propres traits ; c'est Jésus que nous aimons. Comme la cause première ne rend pas inutiles les causes secondes, l'activité rédemptrice du Sauveur ne rend pas inutiles nos efforts, mais au contraire les suscite et leur communique une valeur salutaire et méritoire.

Nous ne savons pas à quel point nous avons besoin de la croix pour être purifiés et pour travailler, dans l'humble mesure où il plaît à Dieu, au salut du prochain. Jésus est en un sens en agonie jusqu'à la fin du monde, dans son corps mystique. Il nous propose de l'aider en portant la croix qui nous a été préparée de toute éternité et qu'Il a su adapter à nos forces soutenues par la grâce. Chaque âme a sa croix, comme elle a son défaut dominant et aussi son attrait spécial : c'est une maladie, une préoccupation, une épreuve particulière. Par la contemplation et l'amour, cette croix deviendra salutaire pour nous, rayonnante pour les autres ; nous saurons les aider à porter saintement la leur. On ne connaît vraiment une âme que si l'on connaît sa croix. L'apostolat caché, tel que doivent l'exercer les âmes contemplatives, consiste surtout, par la prière et l'immolation, à aider le prochain à porter sa croix.

Mon Jésus, pardon et miséricorde par les mérites de vos saintes plaies. — Père, nous vous offrons les plaies de votre Fils pour guérir celles de nos âmes.

*
* *

VI. *Véronique essuie la face de Jésus*

Les traits de Notre-Seigneur, son regard surtout, sont l'expression de sa pensée et de son amour. Sa pensée : dès l'instant de l'Incarnation, Jésus possède en sa sainte âme la vision béatifique, la vision immédiate de l'essence divine, qui fait au ciel la joie des bienheureux. Il conserve cette vision pendant les plus grandes tristesses de la Passion, tristesses que lui cause la vue des péchés de tous les hommes, qu'il a pris sur lui pour les expier. La sainte face du Sauveur, son regard, expriment ainsi en même temps la paix la plus haute et la tristesse la plus profonde. Ces sentiments si opposés, qui paraissent même contraires et contradictoires, dérivent de la même source, de la plénitude de grâce, suite elle-même de la grâce incréée d'union personnelle au Verbe. Cette plénitude est le principe de la lumière de gloire, qui béatifie l'âme du Sauveur, elle est le principe de son grand amour, plus heureux de donner que de recevoir; mais elle est aussi le principe de la souffrance surnaturelle qu'il endure à la vue des péchés des hommes, car il en souffre dans la mesure de son amour pour Dieu et pour nous. La sainte face du Sauveur est celle du Maître des maîtres, du Maître des Apôtres, des Docteurs, des plus grands contemplatifs; malgré les soufflets et les crachats, elle garde sa noblesse et sa grandeur, elle porte un reflet de sa sainte âme, qui contemple dès ici-bas à découvert l'essence divine, la vie éternelle, vers laquelle il nous conduit. Mais il veut retenir cette lumière de gloire sur la cime de son intelligence, et il se livre à toutes les humiliations, à tous les opprobres, quand Véronique vient essuyer son visage tout ensanglanté.

Seigneur, donnez-nous la juste mesure entre la tristesse

déprimante et l'optimisme de commande; donnez-nous la paix jusque dans la souffrance portée par amour pour vous.

Mon Jésus, pardon et miséricorde, par les mérites de vos saintes plaies. — Père, nous vous offrons les plaies de votre Fils pour guérir celles de nos âmes.

*
* *

VII. *Jésus tombe pour la deuxième fois*

Ce serait une grande erreur de croire que Jésus n'a souffert que dans ses facultés sensibles, celles qui nous sont communes avec l'animal. Il est certain, au contraire, que Jésus a souffert avant tout du péché, souverain mal, douleur spirituelle qui se trouve dans les facultés supérieures. Jésus a souffert de tous les péchés de tous les hommes, de toutes les races et de tous les temps... Cette souffrance était proportionnée à sa haute sagesse : il connaissait mieux que personne la gravité et la multiplicité des crimes des hommes, qu'il voyait à découvert, comme nous voyons les plaies purulentes d'un corps rongé par la maladie. Sa souffrance était proportionnée aussi à son immense amour pour Dieu que le péché offense, et pour nos âmes que le péche ravage et fait mourir. D'où les chutes multipliées du Sauveur, son abattement et son écrasement. Sa douleur dépassa celle de tous les cœurs contrits, affligés de leurs propres fautes. La plénitude de grâce augmenta considérablement en Jésus sa capacité de souffrir, tandis que l'égoïsme, qui nous fait vivre à la surface de nous-mêmes, ne nous permet de souffrir que de ce qui nous touche personnellement et nous rend incapables de la souffrance surnaturelle qui dérive de l'amour de Dieu et des âmes. Supplice véritable, inconnu aux esprits superficiels.

Seigneur, donnez-nous une grande contrition de nos fautes.

Mon Jésus, pardon et miséricorde, par les mérites de vos saintes plaies. — Père, nous vous offrons les plaies de votre Fils pour guérir celles de nos âmes.

*
* *

VIII. *Jésus console les filles de Jérusalem*

« *Filles de Jérusalem, ne pleurez pas sur moi*, nul ne m'arrache ma vie, c'est librement que je la donne. Rien ne pouvait vous donner une preuve plus éclatante d'amour que ma Passion. Par ce mystère de la Croix, Dieu vous dit son amour du bien, sa sainte haine du mal, de l injustice sous toutes ses formes. Malgré les apparences contraires, cette douloureuse Passion vous dit aussi l'ardent amour de mon Père pour moi qu'il veut glorifier par la victoire sur le péché. Elle vous dit enfin son incompréhensible amour pour vos âmes, puisque, pour les sauver, Il me livre, moi son Fils bien-aimé. *Pleurez sur vous...* Bienheureux ceux qui pleurent les saintes larmes de la contrition (S. Matth., v, 5). Pleurez sur vos péchés, ne pleurez pas sur votre croix, qui vous purifie et vous délivre. « Si quelqu'un veut venir après moi..., qu'Il prenne sa croix » ; il n'y a pas d'autre chemin pour me suivre.

Pleurez sur vos enfants, sur tous ceux qui ne comprennent pas, qui maudissent et blasphèment le divin mystère de la sainte Croix.

Mon Jésus, pardon et miséricorde, par les mérites de vos saintes plaies. — Père, nous vous offrons les plaies de votre Fils pour guérir celles de nos âmes.

*
* *

IX. *Jésus tombe pour la troisième fois*

Jésus, qui voyait à découvert tout le plan de la Providence, ne pouvait souffrir de la permission divine du mal, car elle est sainte et ordonnée à la manifestation de la miséricorde et de la justice. Mais il a énormément souffert du péché lui-même. Il voulut boire jusqu'à la lie l'horrible calice qui lui fut présenté à Gethsémani et qui contenait toutes les hontes et toutes les iniquités du monde. Il a pris pour lui ce calice, et nous a donné en échange celui de son précieux sang, coupe de bénédiction, remplie jusqu'à déborder de la grâce qui découle de son cœur meurtri. Ces deux calices sont comme les deux plateaux d'une balance, où se trouve d'une part tout le bien et de l'autre tout le mal, toute l'histoire profonde de l'humanité pécheresse et rachetée.

Jésus va nous donner ce calice de son précieux sang qu'il verse pour nous; mais pour lui il ne veut avoir aucun soulagement à ses douleurs. Il ne permet pas à la lumière de gloire, qui béatifie le sommet de sa sainte âme, de rayonner sur les régions moins hautes de ses facultés supérieures, ni sur sa sensibilité. Il la retient sur la cime de son intelligence, comme s'il cessait d'écouter le chœur innombrable des élus qui chante : « *Felix culpa* »; « là où le péché a abondé, la grâce a surabondé ». — Il se livre pleinement à la douleur, pour expier nos fautes. Il ne cherche aucun adoucissement dans la certitude de son prochain triomphe, et il tombe de nouveau la face contre terre, comme au jardin des Oliviers.

Mon Jésus, pardon et miséricorde, par les mérites de vos saintes plaies. — Père, nous vous offrons les plaies de votre Fils pour guérir celles de nos âmes.

*
* *

X. *Jésus est dépouillé de ses vêtements*

On enlève à Notre-Seigneur sa robe appliquée aux plaies vives produites par la flagellation; ces plaies sont remises à vif.

Ce dépouillement extérieur, si humiliant, est aussi le symbole du dépouillement intérieur que le Seigneur demande de nous. Nous devons nous dépouiller de notre moi, fait d'égoïsme, d'amour-propre sous toutes ses formes, d'orgueil, pour nous revêtir d'humilité et aussi de la divine charité, qui dilatera notre cœur et le rendra en quelque sorte aussi large que le cœur de Dieu, en nous faisant aimer tout ce qu'Il aime.

Les saints ont compris cette leçon de dépouillement intérieur; ils ont renoncé à leur propre moi, pour perdre en quelque sorte leur personnalité en celle même de Dieu. Ils ont substitué dans leur intelligence à leur jugement propre le jugement de Dieu, par l'esprit de foi; dans leur volonté à leur vouloir propre la sainte volonté de Dieu; ils sont devenus des serviteurs de Dieu comme notre main est servante de notre volonté. Ils sont arrivés ainsi à se rendre en quelque sorte indépendants de tout le créé et à régner sur lui avec Dieu qui fait tout concourir au bien, même le mal.

Au-dessus des saints, Notre-Seigneur n'est pas seulement dépouillé de tout jugement propre, différent de celui de Dieu, de toute volonté propre; mais à la racine de ses facultés, bien plus à la racine même de sa sainte âme, *il n'y a pas de moi humain.* A sa place se trouve et règne le Moi souverainement adorable du Verbe fait chair, qui possède éternellement la nature divine et qui a pris la nature humaine pour nous sauver.

Est-ce pour Jésus une diminution de n'avoir pas de moi humain? C'est au contraire la perfection suprême. Le plein développement de la personnalité humaine consiste à se rendre de plus en plus indépendant à l'égard de ce qui nous est inférieur, mais de plus en plus dépendant de Dieu; le plein développement de la personnalité humaine consiste à la perdre en quelque sorte en celle de Dieu, par une union de plus en plus intime, qui, en Jésus, est identité. Lui-même nous dit : « Laisse-moi vivre en toi, et toi meurs. »

La personnalité incréée du Verbe fait chair est le principe de la valeur infinie de ses mérites et de sa mort réparatrice. Comme cette croix est glorieuse, vue d'en haut, comme Dieu et les anges la voient!

Mon Jésus, pardon et miséricorde, par les mérites de vos saintes plaies. — Père, nous vous offrons les plaies de votre Fils pour guérir celles de nos âmes.

*
* *

XI. *Jésus est attaché à la croix*

« Lorsqu'on fut arrivé au lieu appelé Calvaire, dit « l'Évangile de saint Luc, XXIII, 33, les soldats y crucifiè- « rent Jésus, ainsi que deux malfaiteurs : l'un à droite, « l'autre à gauche. Mais Jésus disait : *Père, pardonnez-* « *leur, car ils ne savent ce qu'ils font.* »

Comme ces trois croix sont différentes! « Faites, Seigneur, que la nôtre ne soit jamais inutile comme celle du mauvais larron, faites qu'elle ressemble à celle de celui qui se convertit, et plus encore à la vôtre. »

Les paroles prononcées par Jésus : « Père, pardonnez-leur... », expriment l'acte suprême de la force, uni à celui de la plus grande douceur. Au milieu de tant de souffran-

ces, Jésus conserve la paix, non seulement la paix la plus profonde pour lui-même, mais la paix rayonnante qu'il communique aux plus affligés et aux égarés qui ne refusent pas la lumière. Ce qu'il demande pour ses bourreaux, au moment même où ils le crucifient, c'est la vie éternelle, qu'il leur mérite en cette minute. Sa prière sera redite par bien des martyrs; elle montrera que leur force ainsi unie à la plus parfaite charité à l'égard des persécuteurs est une force non pas humaine, mais vraiment divine. Ainsi dans le corps mystique, jusqu'à la fin des temps, se continuera pour ainsi dire la grande prière et la souffrance du Sauveur. Si nous avons à souffrir de quelqu'un, prions pour lui; si de notre côté nous faisons souffrir certaines âmes, pensons que le Seigneur leur inspire peut-être de prier pour nous; pensons que très certainement Lui a prié pour nous qui sommes cause de sa mort.

Puisque l'heure du crucifiement fut pour Notre-Seigneur son heure par excellence et la plus haute de toute l'histoire du monde, voyons le rapport de chaque moment de notre vie avec cette heure suprême. Nous serons ainsi fidèles à la grâce du moment présent. Ne voyons pas seulement cette minute sur la ligne horizontale du temps qui fuit, entre le passé qui n'est plus et qu'il faut abandonner à la Miséricorde, et l'avenir qui pour nous est incertain; vivons d'une façon à la fois très haute et très réaliste de la minute présente, en la voyant selon la ligne verticale, qui la rattache à l'unique instant de l'immobile éternité, à l'instant qui ne passe pas, qui demeure comme un éternel matin. Nous verrons alors les richesses infinies de cette minute présente : pendant qu'elle s'écoule, ce qui existe, ce n'est pas seulement mon corps, c'est aussi mon âme, la grâce qui la sollicite, l'influence du Sauveur, les trois Personnes divines qui habitent en moi, si je suis en état de grâce. Telle est l'infinie richesse du moment présent, si terne et si pénible qu'il paraisse; vivons-le ainsi

et nous le ferons entrer dans l'éternité. Préparons-nous ainsi à la bonne mort, pour qu'en union avec Notre-Seigneur elle soit un sacrifice d'adoration, de réparation, de supplication et d'action de grâces.

Prions pour les agonisants et pour les âmes très éprouvées, qui ne trouvent plus d'air respirable, sinon, comme par intervalles, du côté de Dieu.

Mon Jésus, pardon et miséricorde, par les mérites de vos saintes plaies. — Père, nous vous offrons les plaies de votre Fils pour guérir celles de nos âmes.

***

XII. *Jésus meurt sur la Croix*

Dans cette agonie et cet écrasement, la paix que Jésus conserve est la tranquillité de l'ordre restauré par son amour pour nous. Cette paix profonde et rayonnante s'exprime dans les dernières paroles du Sauveur :

Au bon larron : « *Tu seras avec moi ce soir en Paradis* »; parole de paix pour tous les grands pénitents qui se sentiront ainsi pardonnés.

A Marie et à Jean : « *Femme, voici votre fils — voici votre mère* »; parole qui produisit ce qu'elle signifiait, qui augmenta grandement l'amour maternel de la Vierge pour toutes les âmes rachetées, personnifiées ici par l'apôtre bien-aimé.

Le cri suprême de douleur : « *Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'avez-vous abandonné?* » est le premier verset du psaume XXI, psaume messianique, qui s'achève lui aussi dans le parfait abandon et la paix rendue au monde, par celui qui a porté à notre place la malédiction due au péché :

J'ai soif : le Sauveur a soif des âmes et lui-même leur

apporte les eaux vives de la grâce, pour les purifier, les désaltérer et les sauver.

Tout est consommé. L'holocauste le plus parfait, dont les sacrifices de l'ancienne Loi étaient la figure, est offert; il se perpétuera en substance dans la sainte messe jusqu'à la fin du monde. La plénitude de grâce a porté Jésus à vouloir souffrir pour nous jusqu'à cette extrémité; cette plénitude déborde maintenant sur toutes les âmes qui ne se ferment pas à l'amour de Dieu.

Mon Père, je remets mon âme entre vos mains. Ce sont les paroles de la consécration et de l'oblation au sacrifice de la Croix. Parce que cette oblation est inspirée par l'immense amour du Verbe fait chair, elle a une valeur méritoire et satisfactoire infinie; elle plaît plus à Dieu que tous les péchés réunis ne peuvent lui déplaire.

Mon Jésus, pardon et miséricorde, par les mérites de vos saintes plaies. — Père, nous vous offrons les plaies de votre Fils pour guérir celles de nos âmes.

***

XIII. *Jésus est descendu de la Croix et remis à sa Mère*

La sainte Vierge et avec elle dans une certaine mesure saint Jean et les saintes femmes, restées fidèles, ont saisi le mystère qui s'est accompli au Calvaire, l'ardent amour du Fils de Dieu s'offrant pour nous, la victoire qu'il a remportée sur le péché et sur le démon. Dans sa foi, la plus grande qui fut jamais, Marie, en recevant entre ses bras le corps de son Fils, entrevoit l'infinie miséricorde pour les pécheurs, elle adore la divine Justice qui a reçu par Jésus une réparation parfaite.

Que demanderons-nous avec Marie, maintenant que les souffrances de la Croix sont passées et que leur prix

immense apparaît de plus en plus? N'ayons pas la présomption de demander des croix, que peut-être nous porterions bien mal; mais demandons par la Vierge des douleurs *l'amour des croix*, qui nous sont réservées de toute éternité. Donnez-nous, Seigneur, d'aimer ces croix, quelles qu'elles soient, fallût-il porter dans la plus grande solitude le martyre du cœur, celui de l'âme et de l'esprit; donnez-nous de ne pas nous exagérer ces croix à nous-mêmes, de les porter simplement telles qu'elles sont et seront, sans retour sur nous, par amour pour vous, Seigneur, et pour les âmes. L'Immaculée nous les fera porter ainsi plus facilement et pourtant avec plus de mérite, car elle nous obtiendra une augmentation de la charité, principe du mérite, et nous aidera efficacement en nous consolant dans nos luttes.

Mon Jésus, pardon et miséricorde, par les mérites de vos saintes plaies. — Père, nous vous offrons les plaies de votre Fils pour guérir celles de nos âmes.

*
* *

XIV. *Jésus est mis dans le sépulcre*

Le corps du Sauveur repose dans le tombeau; dans trois jours il ressuscitera. Jésus a remporté sur sa croix la plus grande de toutes les victoires, celle sur le péché et sur le démon; il a pu dire à ses disciples : « Vous aurez des tribulations dans le monde; mais prenez confiance; j'ai vaincu le monde » (Jean, xvi, 33). Pendant la Passion au plus fort du supplice, il est resté le Pacifique par excellence, qui a ramené sur nous le fleuve des miséricordes divines. La résurrection ou la victoire sur la mort sera le signe éclatant de celle incomparablement plus grande remportée le Vendredi Saint sur le péché. « La mort est

entrée dans le monde à la suite du péché » (Rom., v, 12), elle est son châtiment. Celui qui est le vainqueur du péché doit donc être aussi le vainqueur de la mort; c'est la logique transcendante de ces mystères surnaturels. Demandons-en l'intelligence dans l'oraison, pour vivre de Dieu de plus en plus, par le Christ, en Lui et avec Lui.

Mon Jésus, pardon et miséricorde, par les mérites de vos saintes plaies. — Père, nous vous offrons les plaies de votre Fils pour guérir celles de nos âmes. Amen.

Les Mystères du Rosaire

à la lumière du principe :
La plénitude de grâce, en Jésus et en Marie,
source de paix et de souffrance réparatrice.

Mystères joyeux

I. *L'Annonciation*

« *Ave, gratia plena* » (Luc, 1, 28). Dès l'instant de sa conception immaculée, Marie reçut la grâce en une telle plénitude initiale, qu'elle dépassait celle de tous les saints et de tous les anges réunis, comme un diamant vaut plus à lui seul que quantité d'autres pierres précieuses, et comme un fondateur d'Ordre est supérieur à ses fils par l'inspiration spéciale qu'il a reçue. Cette plénitude de foi, d'espérance, de charité, qui n'a cessé de grandir en Marie par ses mérites, lui a été donnée à raison de sa mission unique au monde de Mère de Dieu, à raison de sa maternité divine, qui surpasse l'ordre de la grâce et atteint d'une certaine manière l'ordre hypostatique, constitué par l'union personnelle de l'humanité de Jésus au Verbe de Dieu. C'est ce mystère de l'Incarnation qui est ici annoncé à Marie. Sous la lumière de Dieu, elle dit son *Fiat* avec une grande foi, une grande paix et aussi avec un grand courage, car elle pressent pour son Fils les souffrances annoncées par les prophètes ; et les souffrances de son Fils seront les siennes. Après ce *Fiat*, à l'intant où se réalise

e mystère de l'Incarnation, la venue du Verbe augmente considérablement en Marie la plénitude initiale de charité; de ce fait la Vierge participe plus que personne y participera jamais aux effets que produit en la sainte âme du Christ la plénitude supérieure encore, qu'elle reçoit en ce même instant de l'Incarnation. Le Verbe s'incarne pour nous sauver, en mourant pour nous sur la croix; en sa sainte âme et en l'âme de Marie la plénitude de grâce produit dès lors deux effets en apparence contraires, mais intimement unis, la paix la plus profonde qui devra rayonner sur nous, et un désir de la Croix qui se révélera de plus en plus jusqu'à l'heure du *Consummatum est.*

II. *La Visitation*

Marie salua Élisabeth, et comme le rapporte saint Luc, 1, 41, dès qu'Élisabeth eut entendu la salutation de Marie, l'enfant qu'elle portait tressaillit en son sein, et elle fut remplie du Saint-Esprit. Et élevant la voix, elle s'écria : « Vous êtes bénie entre toutes les femmes et le fruit de vos entrailles est béni. Et d'où m'est-il donné que la mère de mon Seigneur vienne à moi? Car votre voix, lorsque vous m'avez saluée, n'a pas plus tôt frappé mes oreilles, que mon enfant a tressailli de joie dans mon sein. »

Marie, qui va donner le jour à Notre-Seigneur, porte la grâce à Élisabeth et au précurseur qui va naître. Elle-même, Marie, a été rachetée d'une façon absolument exceptionnelle par les mérites futurs de son Fils et elle concourt à la rédemption de nous tous. Dès l'instant de sa conception immaculée, elle a été rachetée par une rédemption souveraine, qui l'a préservée du péché originel, au lieu de l'en guérir. Il convenait que le Rédempteur parfait exerçât cette rédemption souveraine et préservatrice au moins à l'égard d'une âme, à l'égard de celle

qui devait lui être associée plus que toute autre dans l'œuvre du salut des hommes. De fait, ce que Jésus nous a mérité en justice, Marie nous l'a mérité, avec Lui, en Lui et par Lui, d'un mérite de convenance. En ce sens il a plu au Seigneur de vouloir que personne ne fût sauvé, sinon en considération des mérites de sa Mère. En ce sens il lui a plu de sanctifier le Précurseur par les paroles de Marie.

III. *Noël*

La plénitude de grâce de la très sainte Vierge s'accroît encore avec la naissance du Sauveur, lorsqu'elle a l'immense joie de le donner au monde.

Laissons les joies souvent trop humaines, parfois dangereuses, qui nous éloigneraient de Dieu, pour vivre de a joie très haute et très pure de la bonne nouvelle de 'Évangile. L'ange dit aux bergers qui gardaient leur troupeau dans la nuit : « Je vous annonce une nouvelle qui sera pour tout le peuple une grande joie. Il vous est né, dans la ville de David, un Sauveur, qui est le Christ Seigneur. » — La joie du mystère de l'Incarnation est celle de la présence réelle de Dieu parmi nous, de Dieu qui va continuer à vivre au milieu de nous dans l'Eucharistie. « *Gloria in excelsis Deo, et in terra pax hominibus bonae voluntatis* » (Luc., II, 14). C'est le premier effet de la plénitude de grâce qui commence à rayonner sur nous tous.

IV. *La Présentation de Jésus au temple*

Au jour de l'Annonciation, Marie avait dit son *Fiat* dans la paix, dans une très sainte joie et aussi dans la douleur, en pressentant les souffrances du Sauveur, si

clairement annoncées par Isaïe. Cette douleur s'accroît aujourd'hui, lorsque la sainte Vierge est éclairée directement par la prophétie du vieillard Siméon qui prédit de façon si nette : « Cet Enfant est au monde pour la chute et la résurrection d'un grand nombre en Israël, et pour être un signe en butte à la contradiction; — vous-même, un glaive transpercera votre âme; — et ainsi seront révélées les pensées cachées dans le cœur d'un grand nombre » (Luc, II, 34, 35).

Marie, en présentant son Fils au temple, l'offre pour nous dans la douleur; cette souffrance est pourtant unie très intimement à la joie profonde qu'elle éprouve en entendant les paroles de paix de Siméon : « Maintenant, ô maître, vous pouvez laisser partir votre serviteur en paix selon votre parole; puisque mes yeux ont vu votre Salut, que vous avez préparé à la face de tous les peuples : Lumière qui doit dissiper les ténèbres des Nations et illustrer Israël, votre peuple » (Luc, II, 29).

V. *Jésus retrouvé au Temple*

Notre-Seigneur dit à sa sainte Mère et à Joseph : « Pourquoi me cherchiez-vous? Ne savez-vous pas qu'il faut que je sois aux choses de mon Père? » Marie accepte dans l'obscurité de la foi ce qu'elle ne saurait encore comprendre; le mystère de la Rédemption se révélera progressivement à elle dans toute sa profondeur et toute son étendue. C'est une joie de retrouver Jésus, mais cette joie fait pressentir bien des souffrances.

De même dans l'histoire de la vie des âmes il y a au début la joie que nous donne le désir de la fin dernière entrevue, mais ensuite Notre-Seigneur nous fait entendre qu'il faut embrasser d'austères moyens pour y parvenir. Il doit y avoir ainsi trois grands actes dans la vie d'une

âme : le désir joyeux de la béatitude du ciel, le choix constamment renouvelé des moyens souvent douloureux qui y conduisent, la possession de la fin conquise. Ces trois grands actes correspondent aux mystères joyeux, douloureux et glorieux. Le Rosaire est ainsi une école de contemplation, il nous conduit doucement à la contemplation vivante qui dirige l'action.

*
* *

Mystères douloureux

VI. *L'agonie de Jésus au jardin des Oliviers*

Dans cette accablante tristesse, Jésus garde la parfaite conformité à la volonté de Dieu : « Mon Père, s'il est possible, que ce calice s'éloigne de moi! Cependant que votre volonté soit faite et non la mienne » (Matthieu, xxvi, 39).

Comparons cette tristesse de Jésus aux nôtres. Nous nous forgeons souvent des tristesses déraisonnables, sans fondement. D'autres fois nos imprudences, nos fautes ont des conséquences douloureuses bien méritées, contre lesquelles nous nous irritons. Il arrive aussi que le Seigneur, pour nous purifier, nous envoie des épreuves très pénibles; elles sont, hélas! rarement bien supportées. — Contemplons nos deux grands modèles, Jésus et Marie, et nous comprendrons que le véritable mal, dont nous devons nous affliger, se trouve dans les péchés que nous avons commis, dans leurs suites qui vont plus loin que nous ne pensons, dans les fautes qui perdent les âmes. Notre-Seigneur en a été affligé, dans la mesure de son amour pour son Père offensé et pour nous qui l'offensons.

Prions-le, il nous apprendra à souffrir d'une manière profitable non seulement pour nous mais pour les autres. De la chose qui paraît la plus inutilisable, la douleur, Jésus a fait la chose la plus féconde par son amour. Or il est en un sens en agonie jusqu'à la fin du monde, dans son corps mystique, en ceux de ses membres qui portent la croix. Le corps mystique ne peut pas plus se passer de souffrance réparatrice, rayonnement de celle du Christ, que nos yeux ne se peuvent passer de la lumière du soleil.

A Gethsémani, Jésus a pleuré sur nos fautes, il en a souffert jusqu'à la sueur de sang. Demandons-lui la vraie et profonde contrition de nos péchés, les saintes larmes de la contrition, dont il est parlé dans la béatitude des larmes, « *beati qui lugent, quoniam ipsi consolabuntur* ».

VII. *La Flagellation*

Par ses blessures, Jésus expie ainsi les voluptés criminelles des hommes. Il est frappé, et nous sommes guéris. Marie, qui voit son Fils flagellé pour nous, n'a pas été guérie, mais préservée par lui du péché originel et de ses suites flétrissantes, de nos tristes concupiscences. Ainsi souverainement rachetée par lui, elle lui a donné ce sang très pur, qu'il verse maintenant sous les fouets des bourreaux, pour nous guérir de la concupiscence de la chair, qui nous détourne de Dieu, désole les familles et ruine les peuples.

Pro peccatis suae gentis
Vidit Jesum in tormentis
Et flagellis subditum.

(*Stabat.*)

VIII. *Le couronnement d'épines.*

Jésus est couronné d'épines, par dérision et par cruauté;

mais cette douloureuse couronne, sous laquelle il expie nos fautes d'orgueil, fleurira en couronne de gloire, celle du Roi des rois, du Seigneur des seigneurs. Et Marie, qui le voit passer ainsi couronné d'épines, sera associée à cette gloire. « Le Roi l'a aimée d'une prédilection unique... et sur sa tête il a déposé le diadème de la royauté » (Esther, II, 17). Avant de l'associer à sa victoire finale, Notre-Seigneur se l'associe dans ses souffrances, dans la paix intime qui malgré tout subsiste au fond de leurs cœurs, et dans le désir de s'immoler en parfait holocauste pour le salut des hommes. La paix de celui qui est ainsi couronné d'épines ne reste pas seulement au fond de son âme, elle rayonne depuis deux mille ans sur tous ceux qui pensent sérieusement dans leur cœur à la douloureuse passion, à l'humilité du Sauveur et à celle de sa sainte mère.

Comme le dit le Bienheureux Grignon de Montfort, le démon, qui est l'orgueil personnifié, souffre plus d'être ainsi vaincu par l'humilité de Marie, que s'il était immédiatement écrasé par la Toute-Puissance divine.

L'humble Jésus, couronné d'épines, sera élevé au-dessus de tous. « Il s'est abaissé lui-même, en se faisant obéissant jusqu'à la mort et à la mort de la croix. C'est pourquoi Dieu l'a souverainement élevé et lui a donné le nom qui est au-dessus de tout nom, afin qu'au nom de Jésus tout genou fléchisse dans les cieux, sur la terre et dans les enfers, et que toute langue confesse, à la gloire de Dieu le Père, que Jésus-Christ est le Seigneur » (Phil., II, 8).

IX. *Le Portement de la Croix*

« Si quelqu'un veut venir après moi, qu'il se renonce, qu'il prenne sa croix et qu'il me suive. »

Nous devons porter saintement notre croix en union avec le Sauveur, et nous trouverons en elle une véritable douceur, que l'esprit du monde ne peut connaître. Si nous n'arrivons pas à porter notre croix comme il faut, c'est que notre désir de la vie éternelle n'est pas assez fort, assez vif, assez intense. Si nous reculons devant l'austérité du moyen, c'est que le désir de la fin n'a pas en nous l'énergie qu'il devrait avoir. Il faut ranimer ce désir et demander à la Sainte Vierge d'augmenter en nous, avec la foi, l'espérance et la charité. Alors nos croix, portées avec plus d'amour, seront moins pénibles et pourtant plus méritoires. La charité est le principe du mérite et nous rend plus doux le joug du Sauveur.

Seigneur, transformez les épreuves, qui nous accablent souvent sans profit, faites qu'elles nous rapprochent du but et deviennent pour nous et pour les autres un gage de salut éternel.

Le portement de la croix nous rappelle qu'il n'y a, comme on l'a dit, qu'un seul vrai malheur, surtout en certaines circonstances graves, celui de ne pas être un saint. Nous sommes du moins absolument sûrs de n'avoir pas à porter au-delà de nos forces aidées de la grâce. Nous sommes sûrs de notre guide, nous n'avons qu'à suivre ses pas.

X. *Le Crucifiement*

Jésus va mourir au milieu des plus atroces souffrances physiques et morales, et les Apôtres, à l'exception de saint Jean, sont partis! La Mère des douleurs fait alors le plus grand acte de foi et d'espérance qui ait jamais existé. Le crucifié, lui, a plus que la foi et l'espérance; il conserve jusque dans l'angoisse la vision de l'essence divine, mais il en retient la gloire au sommet de son intelligence, pour se livrer à la douleur. Il paraît vaincu, son œuvre semble

détruite, presque tous les disciples sont partis. Marie ne cesse pourtant pas un seul instant de croire qu'il est le Sauveur, le Verbe de Dieu fait chair, et qu'il ressuscitera dans trois jours comme il l'a prédit. Elle comprend plus que personne ne les comprendra jamais les sept paroles qu'il prononce avant de mourir. Elle offre au Père ce Fils, non seulement chéri, mais légitimement adoré; avec tout l'amour dont elle est capable, elle lui offre l'amour plus grand encore de Celui qui meurt pour nous. En l'offrant ainsi, elle reçoit la plénitude finale de grâce, qui la fait plus que jamais Mère des hommes, corédemptrice et médiatrice universelle.

Ainsi Marie a « porté la mort du Christ »; disons-lui : *Fac ut portem Christi mortem.* Demandons-lui de nous faire participer aux deux grands effets de la plénitude de grâce : la paix et le désir de la croix. Qu'elle nous donne d'aimer la croix comme tous les saints l'ont aimée, et qu'elle nous obtienne une intelligence toujours plus vive et profonde du mystère de la Rédemption, et de la valeur infinie de la Messe qui le perpétue sur nos autels.

*
* *

Mystères glorieux

XI. *La Résurrection*

Jésus est vainqueur de la mort, parce qu'il a été, sur la croix, vainqueur du péché et du démon. Il a pu dire à ses disciples : « J'ai vaincu le monde » (Jean, XVI, 33); c'est-à-dire j'ai vaincu l'esprit du monde fait de concupiscence et d'orgueil. Nous avons ici dans la résurrection le

signe éclatant de cette victoire. La mort n'est-elle pas la suite et le châtiment du péché (Rom., v, 12)? La victoire sur la mort doit donc être la suite, la conséquence de la victoire sur le péché. C'est ce qui fait dire à saint Paul : « Si le Christ n'est pas ressuscité, notre foi est vaine, vous êtes encore dans vos péchés » (I Cor., xv, 17).

Tel est le sens de la résurrection et des mystères glorieux qui la suivent. Les mystères joyeux disaient la joie qui accompagne le vif désir de la fin dernière entrevue; les mystères douloureux nous rappelaient l'austère moyen que chaque jour il faut prendre en portant sa croix; les mystères glorieux nous parlent de la fin dernière désormais conquise.

Ils nous introduisent dans la vie éternelle, notre destinée. C'est vers cette gloire que doivent être ordonnées nos joies et nos tristesses, comme c'est vers elle que tendaient les joies de Jésus enfant et de Marie et la douloureuse Passion qui les unit l'un et l'autre dans l'oblation du même holocauste. Contemplons nos deux grands modèles et pensons que nous devons les imiter tous les jours de notre vie, en tendant de façon toujours plus généreuse vers la fin à laquelle ils nous veulent conduire.

XII. *L'Ascension*

Jésus s'élève vers le ciel, où, à la droite de son Père, il régnera éternellement sur les intelligences et sur les cœurs. Avec lui, les âmes des justes défunts entrent au ciel pour jouir de la vision beatifique dans la mesure de leurs mérites ou de leur degré de charité. Pourquoi la sainte Vierge, qui a dès ici-bas un degré de charité supérieur à celui de tous les saints, ne suit-elle pas aussitôt son Fils? — Pour rester encore dans l'Église militante comme le cœur qui aime, qui souffre, et qui mérite encore

en soutenant invisiblement les Apôtres dans leurs durs labeurs. Notre-Seigneur prive ses Apôtres de sa présence sensible; mais il leur laisse sa Mère comme consolation. L'Église naissante doit son développement aux mérites passés du Sauveur et aussi, en Lui, par Lui, avec Lui, à la prière et à l'amour souffrant de la Vierge, Mère spirituelle de tous les hommes.

XIII. *La Pentecôte*

Le Saint-Esprit descend visiblement sous forme de langues de feu sur la Vierge et les Apôtres. Pensons à l'augmentation de grâce produite encore dans l'âme de Marie. Si la pierre qui tombe tend d'autant plus vite vers la terre qu'elle s'en rapproche et qu'elle est plus attirée par elle, l'âme de la Vierge se porte d'autant plus vite vers Dieu qu'elle se rapproche de lui davantage. Quelle accélération prodigieuse dans l'élan de son amour, depuis la plénitude initiale, reçue à l'instant de sa conception immaculée, depuis la vitesse initiale, qui dépassait déjà l'élan de charité des plus grands saints! La loi de l'attraction universelle des corps n'est qu'un reflet de la loi incomparablement plus haute qui régit la tendance de toutes les créatures et surtout de tous les esprits attirés par Dieu. S'ils suivent librement cette double inclination de la nature et de la grâce, les esprits se portent vers Dieu par un amour toujours plus intense, jusqu'à ce qu'ils arrivent en Lui, au terme de leur course. Plus ils approchent de Dieu, plus ils sont attirés par Lui : c'est ce qui se vérifia, au jour de la Pentecôte, en l'âme des Apôtres et plus encore en l'âme de Marie, car l'élan de sa charité n'était retardé par aucune faute, ni par aucune imperfection.

Si elle n'a pas reçu le caractère sacerdotal, elle a reçu la plénitude de l'esprit du sacerdoce, qui est l'esprit du

Christ Rédempteur, et elle le transmet aux Apôtres, que sa prière et son immolation intérieure vont soutenir dans leurs grands travaux et leurs luttes.

Par les mains de la Très Sainte Vierge, *consacrons-nous au Saint-Esprit*, en lui demandant d'être désormais plus dociles à ses nombreuses et si précieuses inspirations, que nous gaspillons si souvent. Demandons aussi des apôtres, de vaillantes vocations sacerdotales, nombreuses sans doute, mais surtout généreuses. Notre-Seigneur désire plus que nous perpétuer son sacerdoce et sauver les âmes; nous plairons grandement à son divin Cœur en obtenant par Lui, avec Lui et en Lui, des grâces efficaces pour former une élite fidèle, qui continue vaillamment l'apostolat des Douze et des premiers disciples du Sauveur, par les mêmes moyens surnaturels.

XIV. *L'Assomption*

La Sainte Vierge est morte d'amour, son âme fut ravie hors de son corps par la force de son amour de Dieu. Mais ainsi emportée vers le ciel par l'élan de sa charité, son âme ne tarda pas à être réunie à son corps, qui, n'ayant eu aucun contact avec le péché originel, ni avec le péché actuel, ne devait pas connaître la corruption du tombeau. Notre-Seigneur devança ainsi pour elle l'heure de la résurrection. Il associa sa sainte Mère à sa victoire sur la mort, parce que plus que personne sur le Calvaire elle avait été associée à sa victoire sur le péché.

Sainte Marie, Mère de Dieu, priez pour nous, pauvres pécheurs, maintenant et à l'heure de notre mort. C'est par les mérites de votre Fils et par votre intercession que nous pouvons faire notre salut. Faites-nous comprendre que pour ceux qui aiment le Seigneur et qui l'aiment jusqu'à la fin, tout concourt au bien, *omnia cooperantur in bonum*

(Rom., VIII, 28). Faites que nous soyons de ceux qui l'aiment ainsi jusqu'à la fin; obtenez-nous la grâce de la persévérance finale, la grâce de la bonne mort. Alors nous verrons que par la bonté de Dieu, par les mérites de votre Fils, et par vos prières, *tout* dans notre vie aura tourné au bien, tout : les qualités naturelles, les efforts, toutes les grâces reçues depuis le baptême, toutes les absolutions, toutes les communions, comme aussi tous les échecs, toutes les croix, toutes les contradictions, même les fautes, comme le dit saint Augustin, car le Seigneur ne les permet dans la vie des élus que pour les conduire à une plus profonde connaissance d'eux-mêmes, à une humilité véritable, à une plus grande reconnaissance après le relèvement et à un plus grand amour.

XV. *Le couronnement de Marie au ciel*

La sainte Mère de Dieu est élevée au-dessus des chœurs des anges : « *exaltata est super choros angelorum, ad cœlestia regna* ». Comme on ne saurait se faire une idée de la plénitude finale de charité que possédait sa sainte âme au moment de sa mort, on ne saurait non plus déterminer l'intensité correspondante de la lumière de gloire qu'elle a reçue, ni l'intensité de la vision par laquelle elle pénètre plus que tous les saints les profondeurs de l'essence divine. Elle est ainsi Reine des Anges, des Patriarches, des Prophètes, des Apôtres, des Martyrs, des Docteurs, des Confesseurs, des Vierges, Reine de tous les saints; mais elle est encore plus Mère que Reine.

Demandons-lui donc de minute en minute, jusqu'à la mort, la grâce du moment présent. C'est cette grâce que nous demandons en lui disant : « Sainte Marie, Mère de Dieu, priez pour nous *maintenant*... » Nous sollicitons ainsi la plus particulière des grâces, qui varie à chaque

minute, nous met à la hauteur de nos devoirs tout le long du jour, et nous fait voir la grandeur de toutes les petites choses qui ont quelque rapport avec l'éternité. En disant ce *maintenant*, si nous sommes trop souvent distraits, Marie, qui nous écoute, n'est pas distraite. Elle accueille notre prière, et la grâce nécessaire en la minute présente, pour continuer de prier, de souffrir, ou d'agir, vient à nous, comme l'air respirable vient à notre poitrine. Demandons-lui la grâce de vivre toute la richesse de cette minute qui passe, surtout aux heures de prières : il y a une manière précipitée, mécanique, anticontemplative de dire l'office divin et le Rosaire; préservez-nous, Marie, de ce genre de matérialisme. Pendant que la minute présente s'écoule, rappelez-nous que ce qui existe, ce n'est pas seulement notre corps, notre sensibilité douloureusement ou joyeusement impressionnée, mais aussi notre âme spirituelle, le Christ qui influe sur elle, la sainte Trinité qui habite en nous. Abandonnons à l'infinie Miséricorde tout le passé de notre vie, comme aussi l'avenir, et vivons de façon très pratique et très haute de l'instant présent; voyons dans ce « *maintenant* » qui fuit, qu'il soit terne, joyeux ou pénible, une image lointaine de l'unique instant de l'immobile éternité et une preuve vivante, par la grâce actuelle qui contient, de la bonté paternelle de Dieu.

Daigne la Sainte Vierge nous faire connaître les saintes exigences de l'amour de Dieu à notre égard en cette période de notre vie; elles dépassent celles des périodes précédentes, tout comme la grâce doit augmenter en nous jusqu'à l'instant même de notre mort. Ainsi toute notre vie sera vraiment une marche et même une marche toujours plus rapide vers l'éternité, vers Dieu qui nous attire à lui.

TABLE DES MATIÈRES

DU SECOND VOLUME

IV^e PARTIE

Les Croix de la sensibilité et l'entrée dans la voie illuminative

LES GRACES PURIFICATRICES DE LA NUIT DES SENS

CH. I. — *La Purification passive des sens.* Sa nécessité, sa description, son explication théologique . . . . . p. 458

CH. II. — *Conduite à tenir dans cette purification* . p. 478

CH. III. — *Effets de cette purification* . . . . . p. 491

CH. IV. — *Épreuves qui l'accompagnent ordinairement.* . . . . . p. 502

Pourquoi les tentations sont permises par Dieu. La convoitise et la grâce. Les fruits de la patience et de la mansuétude. A quel âge de la vie spirituelle arrive normalement la nuit des sens.

CH. V. — *L'union à Dieu qui suit d'ordinaire la nuit des sens.* Vie illuminative. . . . . p. 528

Le prix de la vie cachée (p. 542).

V^e PARTIE

Les Croix de l'esprit

LES GRACES PURIFICATRICES DE LA NUIT DE L'ESPRIT

CH. I. — *La purification passive de l'esprit* décrite par saint Jean de la Croix, sa nécessité et son explication théologique . . . p. 549

CH. II. — *La purification passive de la foi.* . . . p. 575

CH. III. — *La purification passive de l'espérance.* . p. 597

CH. IV. — *La purification passive de la charité* . . p. 615

CH. V. — *Les signes caractéristiques de la purification passive de l'esprit et les cas difficiles à juger* . . . . . p. 632

VI^e PARTIE

La Vie d'union par Jésus et Marie

CH. I. — *L'habitation de la sainte Trinité dans l'âme purifiée et l'union transformante qui en résulte.* . . . . . p. 657

L'habitation de la sainte Trinité en nous, centre d'où dérive et où revient toute notre vie spirituelle (p. 658). — Quelle intime union doit résulter de l'habitation de la sainte Trinité dans l'âme purifiée? Les lois supérieures de l'ordre de la grâce (p. 667). — L'union transformante selon saint Jean de la Croix (p. 673). — La vie d'union et les missions invisibles des personnes divines (p. 681). — Le témoignage de sainte Thérèse (p. 685).

Ch. II. — *La vie unitive normalement est d'ordre mystique* . . . . . p. 687

Le témoignage de saint Alphonse comparé à ceux de saint Thomas et de saint Jean de la Croix. Sans vouloir établir un concordisme, n'y a-t-il pas un consentement des Docteurs?

Ch. III. — *La vie apostolique en sa plénitude, son unité et son élévation* : synthèse de la contemplation et de l'action. . . . p. 726

Ch. IV. — *Le Sacerdoce du Christ et la vie d'union* . p. 750

Ch. V. — *Sa Royauté sur les intelligences, les volontés et les cœurs*. . . . . p. 774

Ch. VI. — *Son impeccable liberté, exemplaire éminent de la nôtre* . . . . . p. 791

Ch. VII. — *Marie, modèle de vie réparatrice* . . . p. 807

Ch. VIII. — *Saint Joseph* modèle de vie cachée, sa prééminence sur tout autre saint. . . p. 826

Ch. IX. — *L'âme du saint sacrifice de la messe* et l'oblation personnelle par laquelle nous devons nous y unir . . . . . p. 847

Épilogue. — Le sentier étroit de perfection et le plein épanouissement des voies illuminative et unitive . . . . . p. 874

Consécration de l'âme au Saint-Esprit . . . . . p. 883

Chemin de Croix, d'après saint Thomas d'Aquin . . p. 885

Les Mystères du Rosaire, à la lumière de ce principe : la plénitude de grâce, en Jésus et Marie, source de paix et de souffrance réparatrice . . . . . p. 900

Imprimerie E. Aubin et Fils, à Ligugé (Vienne).

247.04
G193
44106
GARRIGOU-LAGRANGE, O. P.
AUTHOR
L'Amour de Dieu et la
TITLE
Croix de Jésus. Tome II.

DATE LOANED	BORROWER'S NAME	ROOM NUMBER
	Sacrement	
	STORAGE - CBPL	

44106